جمهوری اسلامی ایران

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب مجمل و حاشیه شرح تجرید

مؤلف دوانی

موضوع

شمارهٔ اختصاصی (۱۰۷) از کتب اهدائی: کریم زاده

شماره ثبت کتاب

۲۱۰۴۹۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب مجالی و حاشیه شرح تجرید

مؤلف دوانی

موضوع

شمارهٔ اختصاصی (۱۵۷) از کتب اهدائی: کریم زاده

شماره ثبت کتاب

۲۱۰۴۹۱

جمهوری اسلامی ایران

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب مجمل و حاشیه شرح تجرید

مؤلف دوانی

موضوع

شمارهٔ اختصاصی (۱۰۷) از کتب اهدائی: کریم زاده

شماره ثبت کتاب

۲۱۰۴۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

تهذيب المنطق والكلام ❊ وتشييده بذكر المفضل المنعام ❊
والصلوة بالقلوة والسلام ❊ على صفوة الانام ❊
وآله وصحبه الغر الكرام وبعد فهذه عجالة نافعة
وخلاصة رائعة ترؤى غليل طالبي ضاعة الميزان
وتشفي عليل السابقين الى ساق البرهان لم التقف
ما اشتهر فالحري احق بالاتباع ولم اجد على ما ذكر
فلسلك المسلك الاتباع بل محضت النصح النصيح ومحضت
عن زبدة الحق التبر وانيت بتحقيقات علا عنها
الزبر المتداولة واشرت الى دقيقات لم يحوها
الصحف المتطاولة المتناولة مع اني اليتها بالاستعجال
واشتغال بعض منزله توقدي

الزكاء والاشتغال وفقه الله للاشتغال ورقاه الى
معارج الكمال بمنطق التهذيب الذي هو العلم في رشاقة
الترتيب فيستعد بها كل زكي ويفتق بها كل غبي عن غوامض
رموزها الفاضلون فيستطيلها الماهرون وان وهنها الجهلة
فسوف يدحضها الكملة بدا وعا الله التكلان انه خير من
اعان لا تعبد ولا نستعين الا اياه ولا حول ولا قوة الا بالله

بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** الحمد هو الوصف بالجميل
على جهة التعظيم والتبجيل والمراد بالجميل الجميل الاختياري
لانه صفة للفعل وهو بالاختيار كذا ذكره المحقق في حاشية
الكشاف والمدح يعم الاختياري وغيره يقال جوهرة حمدت
مدحت اللؤلؤ على صفائها والاقبال حمدتها وقيل
المدح ايضا مخصوص بالاختياري ومثال اللؤلؤ مصنوع
وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح الا انه
يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح
عليه لانه اعم فقال **قوله** الذي هدانا الى الهداية الدلالة

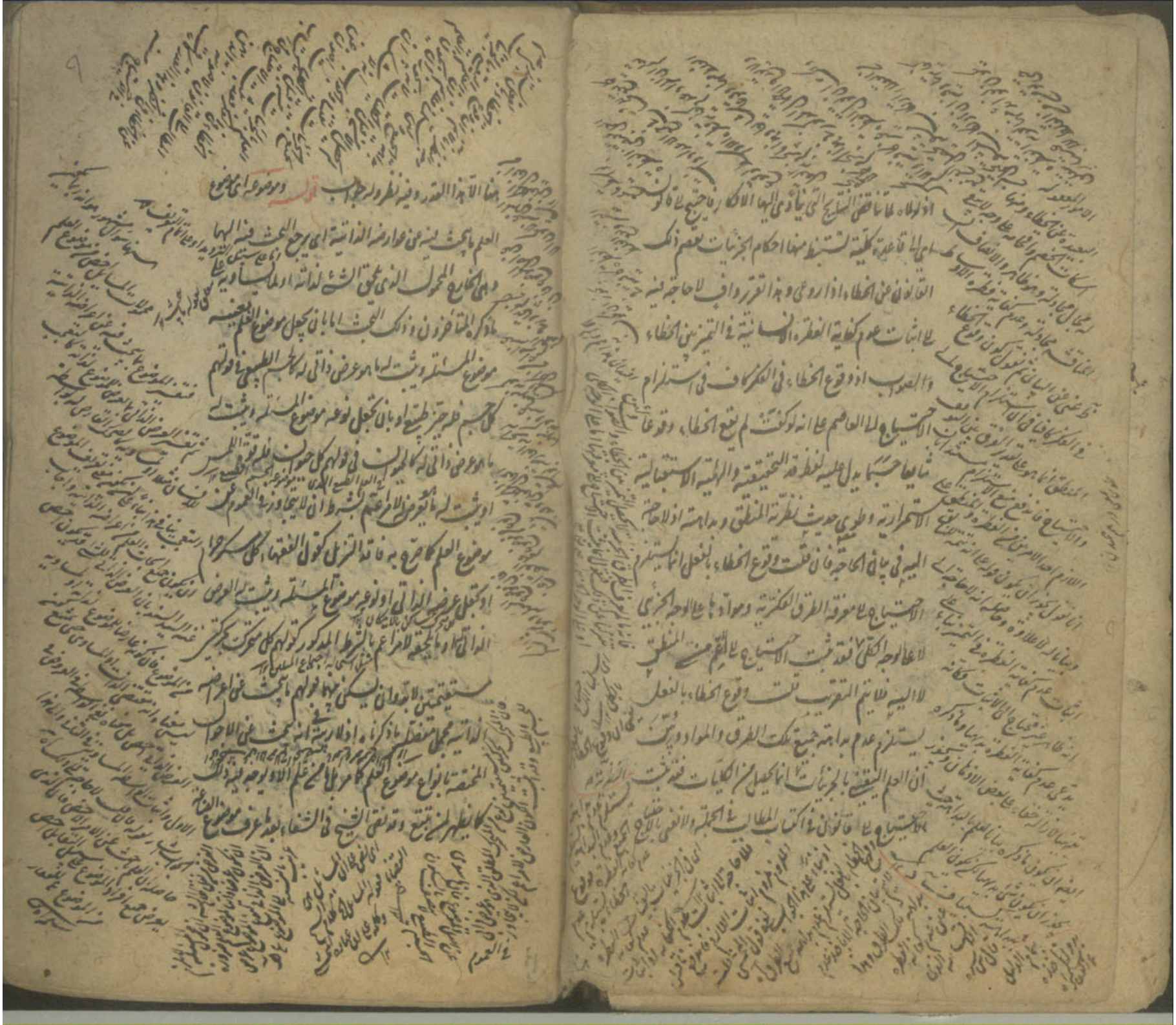
ذات المدرك كما في علم النفس بالكليات الا في الادراكات كما في
علمها بالمحسوسات وسواء كانت عين المدرك كما في علم الباري
تعالى شأنه بذاته او غيره كما في علم البسائط بالمركبات وقد
يخص مسمّاها بالعلم الحصولي والحادث بعلة بان الانقسام
الى البداهة والكسبية انما يجري فيما لا حاجة اليه فان الانقسام
يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ
من غير ضرورة داعية مع ان التقسيم انسب بقوله الفقير قوله ان
كان اذعانا للنسبة آه عدل عن العبارة المشهورة وهي ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لانه يدخل فيه التخيل فانه
ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم
هو الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات ليست عن
وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخيل والتجويز وفي هذا
اشارة الى تحقيق الامر في هذا المقام وهو ان التصديق
نوع آخر من الادراك مغاير للتصور مغايرة الذاتية لا باعتبار
المتعلق كما يشهد به الرجوع الى الوجدان وان التصور

متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق اعني ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة ولا جرم فيتعلق بكل شيء قوله او اللاتصور سواء
لم يكن ادراكا للنسبة اصلا كتصور الاطراف او ادراكا لها
لا على وجه الاذعان اما بان لا يتعقل تلك النسبة بتعقل الاذعان
كالنسبة التقييدية والانشائية او بان يكون قابلا لها ولكن
لم يحصل الاذعان بها كما في الصورة المذكورة قوله وتقسيمات
بالضرورة اي باخذ كل من التصور والتصديق قسمي الضروري
اي الضروري والاكتسابي اي المكتسب بالنظر بالضرورة
بمعنى الانقسام كل من التصور والتصديق الضروري والنظري
بديهي فان كل عاقل يجد من نفسه انه تحصل له بعض التصورات
والتصديقات كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق
بان الكل اعظم من الجزء من غير نظر واكتساب وتحصل له بعض
آخر منها كتصور الملك والجن والتصديق بان العالم حادث
بالنظر والاكتساب وبهذا الطريق اعني الاحالة على البداهة
سلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان كل واحد من

اليه والنظرية بالنسبة الى غيره اذ حصول تلك القوة لكل فرد
يمكن فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على الفكر اذ التوقف
ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد آخر والجواب انا لا نسلم
ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تقدم العلل المستقلة للمعلول
الشخصي على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن
حصول المعلول لكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحد العلتين
لا يمكن حدوث العلة الاخرى ولا شك انه يمكن حصول
المعلول بدون كل منهما لامكان وجود الاخرى فلو كان
التوقف ما ذكرتم لم يكن شئ منهما علة له اذ العلة هو ما يتوقف
عليه الشئ هف بل التوقف هو الامر المصحح لدخول الفاء
وهو الاستباع ولا شك انه يصح في الصورة المذكورة اي حوزة توقف المعلول
تحقق تلك العلة فتحقق المعلول وكذا اذا حصل علم بالكسب
يصح ان يقال حصل الكسب فوجد العلم وان امكن حصول ذلك
العلم بغير هذا الطريق سلمنا ذلك لكن لا نسلم امكان
حصول هذا العلم المخصوص بغير الكسب فانا العلم الحاصل

متصور هم بالتوقف المعنى
الاول ٤ ب

كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بدهيتهما لما احتجنا في شئ
منهما الى الفكر فانا نرجع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق عن التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور
لا يتم الا بعد دعوى البداهة في مقدمات الدليل والطرق فيها
وذلك خلاف دعوى كسبية الكل فلا حاجة الا الدليل
ثم لا بد من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى الفكر
وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل فظهر ان
الاستدلال يؤول بالاخرة الى دعوى البداهة في المطلوب
فليكتف به اولا فافهم ذلك فانه مما لا يجده من غرناه والنظمه
في سلك نظائره المنشورة في بذه الحواشي قوله الفروزي
والاكتساب بالنظر المشهور بتوقف الفروزي و
النظري بما يتوقف حصوله على النظر وما لا يتوقف حصوله
عليه ويرد عليه انه ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله
بالنظر بل بالحدس لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب
كلها بالحدس ولا يمكن الجواب بانها يكون بديهية بالنسبة



باحث فيها عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية
لها على المسائل التي محمولاتها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه ويمكن ان يكون قولنا
عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست
اعراضا ذاتية للنفس موضوع العلم كما مر تفصيله واما تعريف
المتاخرين حيث لم يأخذوا فيه الا الاعراض الذاتية للموضوع
فاما محمول على المسامحة اعتمادا على ما يفهم من مقامه او مبني
على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين
موضوعيهما فيكون محمول العلم ما يخلى اليه محمولات المسائل
على طريق التردد مثلا اشتمل الخرق مع المحمولات التي
يقابله اذا اخذت على وجه التردد كان عرضا ذاتيا للجسم
التعليمي فانه لا يخلو عن احدهما فان قلت لا حاجة الى ذلك
او المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع افراد الموضوع اما على سبيل
الانفراد او على سبيل التقابل وكل من محمولات المسائل
مع مقابلاتها اعني محمولات المسائل الاخر شامل لجميع افراد

مقابلاتها

موضوع العلم ليكون عرضا ذاتيا قلت قد صرح الشيخ وغيره ان
ما يبحث الشيء لامر خاص وكان ذلك الشيء محتاجا في حد ذاته الى
ذلك الامر الخاص يصير نوعا معينا لموضوعه ليس عرضا ذاتيا فان قلت لم يجعله الشيخ
خارجا عن العرض الذاتي مطلقا كيف وقد شمل العرض الذاتي الشامل
على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية مع
انه قد تحقق هو وغيره ان المستقيم والمنحني مختلفان نوعا وكذا الزوج
والفرد على انا اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق حيث
قال والقسمة المستوفاة الاولية اما ان يكون بفصول واما ان
يكون بعوارض هي للجنس كيفيات اولية مثل قولنا كل كم اما مساو
او غير مساو وقولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما بعوارض
لا يكون للجنس اولية وان كانت القسمة بها اولية وذلك اذا
كانت العوارض انما يعرض للجنس اذا صار نوعا معينا مثل قولنا
كل عدد اما زوج واما فرد فان الزوج والفرد ليس يعرض للعدد اولا
بل ما لم يصر العدد نوعا معينا لم يكن زوجا او فردا لان الزوج والفرد
عوارض لازمة لانواعه وكذلك قسمة الحيوان الى الفاحك وغير

اذ المراد بالتضاد هنا الحقيقي يرد عليه انه قال القسمة الاولية
بالاعراض الذاتية قد يكون بتقابل كقولنا كل خط اما مستقيم او منحن
وكل عدد اما زوج او اما فرد وقد يكون بغير تقابل كقولنا ان من الحيوان
ما هو ضاحك ومنه عابس ومنه زاجف ومنه طائر فقد جعل
القسمة الاخيرة لاقساما للمتقابل مع تحقق التضاد المشهوري بين الاثنين
ولقد اشبعنا الكلام ويقي بعد دقايق في هذا المرام تركناها ضيق
المقام واتباعا لاثر قول الشيخ تنزلا بادراك الصحيفة الجهال
المعارفين للحق بالرجال واما المرفوعون عن حصص النقص الى وزوة
الكمال فيتجلون بنور البصيرة جلية الحال ولا يحتاجون الى ما قيل او يقال

قوله المعلوم التصوري موضوع المنطقي المعلوم التصوري من حيث
يوصل الى مطلوب تصوري والمعلوم التصديقي من حيث يوصل الى
مطلوب تصديقي وقد خالف الظاهر المشهور في قصر البحث على
الموصل القريب في القسمين حيث قال في الاول وليسمى متعرفا وفي
الثاني وليسمى حجة فان بحث المنطقي في التصورات والتصديقات
لا يخيص بالموصل القريب الذي هو المعرف والحجة بل يبحث عن الآلة

الضاحك لان جنسه عوارض تعرض للانسان وغيره بعد ان قامت
طبايعها النوعية ولا يخفى ان طبيعة الجنس لم تعرض شيئا من هذه العوارض
فهي من حيث القسمة اولية للجنس واما بعد انتهائها الى اولية قلت
هذا الكلام مشترك يصح بان عد ذلك من اقسام التقابل من الاعراض
الذاتية مسامحة وان العرض الذاتي منها بالحقيقة هو القسمة لاحد واحد
من القسمين والاشكال في البحث لم يقع صريحا في شيء من المسايل من
المفهوم المردد بين القسمين الذي هو العرض الذاتي بالحقيقة فلا بد
من نظر يصار الى ادراكه واليه قد اشرنا في ذلك من اقسام التقابل
التقابل لم يكن الا بحسب المضادة او بحسب
العدم الذي يقابله خصوصا من الحظ بالنسبة الى الاستقامة والانحناء
والعدم بالنسبة الى الفردية والزوجية قال وما يكون الموضوع غير الا الى
مقابل مثله بل ما بحسب فقط فهو غرض غريب حاصل كلامه انه لا بد
لم يكن مع ضده او عدمه مثلا من افراد الموضوع وتلك المحمولات
ربما لا يكون فيها تقابل التضاد ولا العدم والملكة كما في الاحوال المخصوصة
بانواع الجسم الطبيعي من الافلاك والمعادن والنبات والحيوان

البعيد فيها والابعد فى التصديقات ولعل ذلك تعرف منه بقسم النشر

وارجاع جميع المباحث الى الوصل القريب حتى يكون قولهم الجنس كذا

فى قوة ان الحد تاليف من الامر الذى هو كذا او المعرف جزء كذا

وقس عليه حال التقضايا اذ لا شك انه يحصل بسبب تلك الاحوال

احوال موصل القريب نظير ذلك ما يذكر من ان محصل موضوع المطلب

بين الانسان فى قولهم الزنجبيل حار ان معناه بين الانسان ان يتشخص

بالكلى الزنجبيل فلا يستبعد كثيرا قوله دلالة اللفظ الدلالة كغيرها

بحيث يعلم منه شئ اخر واما بحسب الاستقراء فى عقلى كجميع العقل

بين الدالى والمدلول كل علاقة ذاتية تستقل للاجلها منه اليه كالاثر على المؤثر

واحد اثرى المؤثر الواحد على الاثر الاخر ووضعى هو ما يكون بينهما جعل العلاقة هو

اى واحد معلول على الواحد على المعلول الاخر

الجاعل اياه له وطبعى هو ما يكون العلاقة بينهما احداث الطبيعة الاول اى الدال

عند عروض الثانى كاحداث الصياح واصوات البهائم دعاء بعضها

بعضا وصوت استغاثة المصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تبعث

باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعانى فالرابطة بين تلك

الدال والمدلول منهما هو الطبع كالشئ الاول هو الوضع والثانى لا يتغير

اى الدال الاول والمدلول الاول الاضافى فان

الاول الاضافى هو الثانى

٧ فى اللفظ

فى اللفظ فان دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل منهما ودلالة حركة

النبض على المزاج المخصوص ايضا منهما فان نوقشت بانها من قبيل دلالة الاثر

على المؤثر او احد معلولى العلة على اخر انكر اجراءها فى الاول وان فرق

بان الطبيعة يفطر فى هذه الصورة الى اصدار هذه الاثار بخلاف الاول

مع عدم الاضطرار اليه فى الثانى لا سيما عند اشتداد المرض والتحقيق

انه ان كان المرض المخصوص مستلزما للصوت المعين والمزاج المعين للحركة

المعينة والكيفيات النفسانية لتلك الالوان استلزاما عقليا

كانت لها دلالة عقلية ولا يبعد فى ذلك تحقق الدلالة الطبيعية ايضا فان

مرجع الامر الارتباط العقلى بين تلك الدوال ومدلولها فيستقل اليها بمجرد

ممارسة عادة الطبيعة ولا شك ان هذه الدلالة ليست عقلية لانها

ليست مستندة الى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفاءها لكانت

باقية على حالها وبالجملة فتحقق الطبيعة فى غير اللفظ ظاهر ومن اشتهاء الكفن

الدابة الارض بيده عند مشاهدة الشعير على غير ذلك مما كره من تتبع

قوله على تمام ما وضع له مطابقة لم يتناول جميع ما وضع له لاشعاره

بالتركيب والاجزاء فى ما وضع له مع انه اخص تنبها على ان التمام للشئ

بالتركيب لان مقابلة النقض كخلاف الكل فان مقابلة البعض قوله وعلى
جزء النقض وعلى الخارج والتزام حصر الدلالة الوضعية في الثلثة عقلي فان
اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وليس معتبرا في حده اقول يمكن ان
يكتب وهو انه اذا وضع لفظ لمجموع الملزوم واللازم يكون له معنى اللازم
دلالتان تضمنية لكونه جزءا مما وضع له والتزامية لكونه لازما لجزء الملزوم
الجزء اللازم الكلام مع انه لا يصدق عليه انه دلالة على الخارج والا يتوهم
اشعار الالتزامية بتحقق العلاقة واللزوم منه حتى لو لم يكن جزء من الموضوع
له تحقق جزء الدلالة والجواب ليس المعنى ان الدلالة على ما لا يعتبر دخوله
من حيث هو كذلك الزامية اذ مؤدى التقسيم ان الدلالة اما بعلاقة
كون المعنى عين الموضوع له وهو المطابقة او لا فاما بعلاقة كونه جزءا منه
وهو التضمن او لا بعلاقة الدخول وهو الالتزام وغرضهنا بيان ان قولنا الدلالة
الوضعية اما تام ما وضع له او غير تلك الحقيقة او لا والثاني اما جزء
تلك الحقيقة او لا كان اظهر واتقن قوله ولا بد من اللزوم عقلا بان
يمتنع عقلا تصور الملزوم بدون اللازم كالبين العمى والبصر فان المعنى الموضوع
للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان استناد عدم البصر الى البصر يمكن

قرينة مجازية قال الله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور وقال الله تعالى عميت عليهم الانباء فعميت عليهم النظائر
الثابتة والاصل الحقيقة علما ان المناقشة في المثال غير مرضي قوله
او عرفا بان يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم بدونه كالبين العمى والبصر
فقد اختار مذهب اهل التحرية لانه لا ريب في فهم هذا المعنى فالمناظر
على درجة الاعتبار غير مستحسن والتقدير بالاختلاف بحسب العادة
غير مسموع فان الوضعية ايضا تختلف باختلاف الاوضاع قوله وعلى هذا
المطابقة ولو تقديرا لان الدلالة على جزء الموضوع له فرع لتحقق الموضوع له فان
استعمل اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة تحقيقية وان لم يستعمل فيه فقط
فلا خفاء في ان لو استعمل فيه كان الدلالة عليه بالمطابقة وهذا
هو التقدير فقد اختار ههنا ايضا كون الدلالة مستمرا للتقدير وهو
مذهب اهل التحرية وفي هذا المقام كلام طويناه على غرة لضيق المقام قوله
والا فعكس اي المطابقة لا يستلزم شيئا منها اما التضمن فلتحقق
البسيط واما الالتزام فلجواز ان لم يكن معنى للازم له عقلي ولا عرفي
فان ادعى الجواز بمعنى الاحتمال العقلي فهو قائم لكن لا يفيد العلم بعدم اللزوم

بل عدم العلم بالاستلزام وان اخذ بمعنى الامكان الذاتي فيحتاج الى اثبات
ليفيد العلم بعدم الاستلزام ولم يتعرض لحال التضمن والالتزام في الاستلزام
احالة على فهم المتعلم فانه كما يجوز بسيط لا لازم له يجوز مركب كذلك
ويجوز ايضا بسيط له لازم في حال استلزام التضمن للالتزام كحال المطابقة
الالتزام واما عدم استلزام الالتزام التضمن فمعلوم لان اعتبار اللزوم العرفي
كما هو رأي المصنف واما اذا اشترط العقل فلا لتوقفه على ثبوت بسيط له
لازم عقلي وربما يمنع قوله والموضوع ان قصد بجزئه الدلالة على جزء
المعنى فمركب جزئي سيجيء المشهور وانت خبير بانه لا حاجة
باعتبار التقصد سيما بعد اعتباره في اصل الدلالة ولذلك قال الشيخ
انما يحتاج اليه في التفهيم لا التفهم قوله واما تام وهو ما لا يكون السكوت
عليه كالسكوت على المسند جزء من المسند اليه او بالعكس او كالسكوت
على الادوات التي هي نواقص الدلالات كغلام وزيد قوله خبر او تام
صادق او كاذب قوله او انشاء وهو التام الذي ليس لصادق
ولا كاذب قوله واما ناقص لا يكفي تاما قوله تقييدي ليس كون الثاني
قيدا للاول وصفا كان او مضافا اليه او غيرها كغلام زيد في الدار

في فوك ضرب زيد الدار زيد قوله او غيره كغلام الدار بل الدار قوله والا
فمفرد وهو ان استقل اي في الدلالة وذلك يكون معناه مستقلا في اللفظ
غير ملحوظ بالتبع قوله في الدلالة بهيئته احد الامور المشتركة كلمة المراد
بالدلالة بهيئته ان يكون نوع تلك الهيئة موضوعا للزمان والا يناني ذلك
اشتراك كونه في مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد لفظ هيئة تتصرف في
مادة جنس غير دالة على الزمان ولا في مادة حجر وقيد الدلالة بالهيئة مبني
على التعيين في زمان وكذا على الاقتران اذ لا يوجد في غير الكلمة دلالة
بالهيئة على الزمان مطلقا قوله وبه وبها اسم سواء دل على احد الازمنة
الثلاثة او دل على مادته كالزمان الغبوق والصبوح قوله والا اي ان
لم يستقل وذلك لعدم استقلال مفهومها بالملاحظة قوله فاداة بدخل
فيها الكلمات الوجودية كان الناقصة واخواتها وبعضها الافعال
كتبة الادوات الى الاسماء فان كان مثلا لا يدل على الكون في
نفسها بل على الكون شيء ما لم يذكر فهذه الكلمات الوجودية انما
تدل على النسبة الى موضوع غير معين في زمان معين يكون تلك النسبة
لمعنى منتظر والدليل على ان الادوات والكلمات الوجودية نواقص

تقيما مستانفا قوله المفهوم من اشتراط فرض صدقة على كثرتين
اى اشتراط ان يحكم العقل بعد تصوره بصدقة على كثرتين فجزئى اى
يكون سبب الاشتراط مجرد تصوره ويعرف ذلك بان تعرض
العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة
الحاصلة فان اشتراط فى هذا النظر الحكم بجواز صدقة على كثرتين
ممكن فانه يقع مقدم الشرطية وتاليها فولك ان كان زيد
صادقا على كثرتين لم يكن جزئيا وعكسه فالمفروض منها ليس
بمعنى التقدير بل بمعنى الذى مر كانه فى قولهم يشترط فرض الانقسام
فى النقطة ليس بمعنى التقدير ايضا وربما يلزم فى الجواب عن
الشرطية المذكورة ليست قضية معقولة بل هى مجرد اللفظ
وفيه ما فيه لانا نقول الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا تنطبق
على كل من البيضات المعينة بحيث يجوز فى العقل ان يكون
هى هى وايضا مع الشيخ بان الطفل من مبدء الولادة لا يفرق
بين صورة امه وغيرها بل يدرك منهما شيئا واحدا وجعل ذلك
احد قسمى الفرد المنتشر وايضا ضعيف اذ قد يدرك شيئا ويجوز عقله

قوله المفهوم من اشتراط فرض صدقة على كثرتين
اى اشتراط ان يحكم العقل بعد تصوره بصدقة على كثرتين فجزئى اى
يكون سبب الاشتراط مجرد تصوره ويعرف ذلك بان تعرض
العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصورة
الحاصلة فان اشتراط فى هذا النظر الحكم بجواز صدقة على كثرتين
ممكن فانه يقع مقدم الشرطية وتاليها فولك ان كان زيد
صادقا على كثرتين لم يكن جزئيا وعكسه فالمفروض منها ليس
بمعنى التقدير بل بمعنى الذى مر كانه فى قولهم يشترط فرض الانقسام
فى النقطة ليس بمعنى التقدير ايضا وربما يلزم فى الجواب عن
الشرطية المذكورة ليست قضية معقولة بل هى مجرد اللفظ
وفيه ما فيه لانا نقول الصورة الخيالية من البيضة المعينة مثلا تنطبق
على كل من البيضات المعينة بحيث يجوز فى العقل ان يكون
هى هى وايضا مع الشيخ بان الطفل من مبدء الولادة لا يفرق
بين صورة امه وغيرها بل يدرك منهما شيئا واحدا وجعل ذلك
احد قسمى الفرد المنتشر وايضا ضعيف اذ قد يدرك شيئا ويجوز عقله

قوله والا فالحقيقة فى المنقول منه ومجاز فى المنقول
اليه ولا يخفى عليك ان المشترك ايضا يكون تحت كلا معنييه داخلا
فى احد الاقسام السابقة فالاولى ان يجعل التقسيم للمشترك وغيره
الذهن للقرينة كما ذكر الكل
الفرق بينها ان علم الجنس كذا
دال على تعين الحقيقة ومعلومتها
عند المخاطب كالاعلام الشخصية
مثل زيد وعمرو وغيرهما

ع ان يكون زيدا او عمرا فيلزم من تكثير هذه الصورة الكلية لانا نرى تكثر
في شيء من هذه الصور امكان فرض صدقها كثيرين او لا يجوز العقل
تكثير تلك الصفة الخيالية بصفات كثيرة في الخارج بل يجزم بامتناع
ذلك بمجرد النظر الى تلك الصورة نعم ليشتبه عليه الامر وتردد في
انها هل هي هذا ام غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا فليس له تجويز
صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة اصلا بل تلك الصورة من
حيث هي لا تعقل الا شخصا واحدا وبهذا شرع مصنف البصائر فقال
الصفة التي من شأنها بتقدير ان تحقق تمنع الكلية والجزئية ان المعنى
الواحد في الذهن ان جوز العقل بتكثره خارج الذهن بمجرد النظر اليه
فرجح بالتصور مع الاغماض عن الخصوصيات فهو كلي والا فجزئي

قوله اكثف افراده كتكثر الباري تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله او اكثف ولم يوجد كمثل من الياقوت قوله او وجد
الواحد فقط مع امكان الغير كالشمس المنحصر افرادها في هذه الشمس
الشاهدة قوله او امتناعه اما امتناع الغير كواجب الوجود
وقد يحكم اذ يدخل الواجب بحسب تقسيم فيما يمكن افراده وقد ثبت

انه لا يكثر تعدد افراد الواجب بتقدير ويمكن الاعتذار عنه بانه اراد بامكان
الافراد امكان جنس الافراد اعم من ان يكون واحدا او اكثر او لو قال
بل قوله او اكثف او لم يوجد لكفى مع الوجازة اذ سلب
الامتناع عن جميع الافراد اما بامكان الجميع او البعض قوله او اكثر
السيارة مع الثابتة كما كوكب السبع قوله او عدمه كمعلوم الله تعالى ومقدوره

قوله والكيفان خص البحث بهما اذ لا بحث في الغير عن
الجزئي الا بالاستطراد لانه ليس كما سبق ولا مكتسبا والفرق لا يخفى
جميع النسب في الجزئي وفي الجزئي والكلي اذ ليس في الاول
الا التباين او التساوي وفي الثاني الا التباين او العموم المطلق
وما قيل من انه لا تطابق في الجزئيات فان مثل هذا الفرس
وهذا الكاتب ان كان المشار اليه بهما مختلفان فهما كليان
متباينان او واحدا فليس هناك الا جزئي واحد اعتبرت معه
وصف الكتابة والفرسية مع الضمائم وبذلك لا يتعدد الجزئي
تعددا حقيقيا ولا يتغاير ان تغايرا حقيقيا بل هناك تعدد وتغاير
بحسب الاعتبار والكلام في الجزئيين المتغايرين بحسب الحقيقة كما هو

المتبادر من العبارة لان فردي واحد له اعتبارات متعددة ولو عد فردين
بحسب الجهات والاعتبارات جزئيات متعددة لزم ان لا يكون
الجزئي الحقيقي كليا فاذا اشرنا الى زيد بهذا الكلام وهذا الضاحك
وهذا القاعد وهذا الطويل كان هناك عشرة جزئيات
متعددة يصدق كل واحد منها على ما عدا الجزئيات المتكثرة فلا يكون
ما نحن فرض اشتراك كثرتين كثرتين فيكون كليا قطعا فاقول قد يمكن
ان لا يشك ان التغاير الاعتباري كاف في كون المفهومين كما من
الكليين فان السبب يشمل الكليتين المتغايرين بالذات وبالاعتبار
فلا وجه لتخصيص الجزئيين بالمتغايرين وما ذكر من لزوم كون الجزئيات
كلية ثم فان الكلية على ما حقق آنفا هو امكان فرض كثرة المعنى الواحد
في النفس بحسب الخارج التي تجوز صدقه على ذوات متكثرة لا صدقه
مع مفهومات اخرى على ذات واحدة والمتحقق منها هو الثاني دون
الاول هذا اذا كان الاشارة بها الى فرد معين واما اذا كانت
الى حصصها فهي في حكم الاشارة الى ذاتين متغايرين واما قضية
اشياع حمل الجزئي الحقيقي وما فيه فسيجيء في موضع يليق به ان شاء الله تعالى

قوله ان تغاير فا كليا اي لم يصدق واحد منهما على شيء مما يصدق
عليه الآخر فتباينا تباينا كليا كالانسان والحمار وان كانا
في زمانين لئلا يلزم كونهما متصادقين جزئيا قوله والا اي ان لم يتغايرا
كليا قوله فان تصادقا كليا من الجانبين فتساويان اي يصدق
كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وقوله من الجانبين ليس ضروريا في هذا
الشق لان التصادق الكلي لا يتبادر منه الا الكلي من الجانبين
ولذلك تركه في التغاير وانما ذكره هناك لانه قصد منه الاعم
بطريق عموم المجاز ولذلك عطف عليه بعد ذلك قوله او من
جانب قوله وتفصيله ما قلناه اي تساويان والا فمتلازمان
نقيض احدهما على بعض ما صدق عليه نقيض الآخر فصدق عين
ذلك النقيض الذي كذب على بعض ما صدق عليه نقيض الآخر لان
كذب النقيضين معا فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر
هف مثلا يصدق كل لا انسان لا ناطق وكل لا ناطق
لا انسان والا لصدق بعض اللا انسان ليس بلا ناطق فنقيض
اللا انسان ناطق فنقيض الناطق لا انسان هف وهو محال

مشهور وهو ان بعض الانسان ليس بلاناطق لاستلزم بعض
الانسان ناطق لان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة
لصدق الاول باشتمال الموضوع بخلاف قرينها كان نقيضا المتساويين
متلازمين بحسب نفس الامر كنقايض المفهومات الشاملة
كاللاشئ واللاممكن فانه يقال بعض اللاشئ ليس بلاممكن (اى ممكن الانتفاء)
بعض اللاشئ ممكن ويرد المنع المذكور وقد يجاب بتخصيص الدعوى
بغير نقايض الامور الشاملة فان نقايض غيرها يصدق لا محالة على شئ
فيكون الموضوع موجودا وعند وجود الموضوع يتلازم السالبة المعدولة
المحمول والموجبة المحصلة وبما يقال من انه يجب عموم قواعد المنطق
فانما هو بحسب الطاقة ولا طاقة بادخالها في القواعد لاختلاف
احكامها احكاما غيرها ولا غرض يتعلق به في البحث عن تلك النقايض
حتى يبحث عنها استقلالا فلا باس باهمالها وقد يجاب بان
القضية المذكورة ليست معدولة المحمول بل السالبة المحمول
والموجبة السالبة المحمول في قوة السالبة تصدق باشتمال الموضوع
فيكون السالبة السالبة المحمول في قوة الموجبة ومستلزمة لها

وبحقق معنى سالبة المحمول وما فيه في موضعه قوله اعم من جانب
فحوى العبارة او مستفادة من تصادقا كليا من جانب اى تصادقا كليا
من احد جانبيه قوله فاعم واخص مطلقا اى الذى يصدق كل اعم مطلقا
والاخص مطلقا قوله ونقيضا بالعكس اى نقيض الاعم مطلقا
اخص من نقيض الاخص مطلقا اى يصدق نقيض الاخص نقيض الآخر
عاكل ما يصدق نقيض الاعم من غير عكس اما الاول فلانه لولا
لصدق عين الاخص على بعض ما يصدق عليه نقيض الاعم فيصدق الاعم
مطلقا بدون الاعم وهو محال مثلا يصدق كل لاحيوان لانسان
والا فبعض اللاحيوان ليس بلانسان فبعض اللاحيوان انسان
لان سلب السبب يوجب سلب المسبب
فبعض الانسان لاحيوان وهو عين ما يصدق عليه مثل ما بين فان بعض
اللاحيوان ليس بلانسان ان كان موجودا لم يستلزم بعض
اللاحيوان انسان فانها موجبة محصلة والسالبة المعدولة
اعم من الموجبة المحصلة كما مر والجواب كما مر واما الثانى فلانه
لو صدق نقيض الاعم عاكل ما يصدق عليه نقيض الاخص وقد ثبت ان
كل ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص فيكون بين

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله

نقيض الاعم والاخص مساواة فيلزم ان يكون بين عينيهما مساواة
ايضا لما مر او نقول بعض نقيض الاخص عين الاعم تحقيقا لمعنى العموم
وكل شئ من عين الاعم نقيض الاعم فبعض نقيض الاخص ليس نقيض الاعم
قوله والا اي وان لم يتعاندا كما لا من المتباينين ولا من خاص قوله
من وجه اي فهما اعم واخص من وجه قوله وبين نقيضيهما تباين
جزئي وهو ليس بتعارف في الجملة سواء التعاند في الجملة وهو العموم من وجه
اولم يتعاندا اصلا كالمتباينين فالتباين الجزئي انما يحصل بما بعد الامرين
وذلك لم يذكره في نسب الكليات اذ المقصود منها حصر انواع
النسب وهذا جنس يحصل بما بعد النوعين وانما كان بين نقيضيهما
تباين جزئي لان العينين يصدق كل منهما بدون الاخر فنقيضاهما
ايضا كذلك اذ حيث لا يصدق عين احدهما يصدق نقيضه وفيه نظر
ما مر سؤالا وجوابا وفيه نظر لان معنى التباين الجزئي على ما مر لا يصدق
على العموم من وجه لان الاجتماع جزئيه ولا يصدق على المجموع المتفارق
والاجتماع في الجملة ثم يصدق المتباينان بالتباين الجزئي على الاعم
والاخص من وجه فليس النسبة فرد النسبة والقول بان الاجتماع جزئي

في مفهوم العموم من وجه قيد له ركيك والجواب لم يتعارض الحصر في هذا
المقام انما هو للكليين في هذه النسب يعني ان الكليين اما متساويان
او متباينان او اعم واخص مطلقا او من وجه لا حصر النسب في الاربع والتباين
التباين الجزئي من النسب لا يتبع في الحصر المقصود وهو ظاهر قوله
كالمتباينين فان بين نقيضيهما ايضا مباينة جزئية بمثل ما مر في الدليل
وليس بين نقيض الاعم والاخص من وجه ولا بين نقيض المتباينين
تباين كلي اما الاول فلتحقق العموم من وجه بين الاعم والانسان
مع ان نقيضيهما وهما اللا اعم واللا انسان ايضا عموم من وجه واما
الثاني فلتحقق المباينة الكلية بين الحجر والحيوان مع ان بين اللا حجر
واللا حيوان عموما من وجه وكذا ليس بين نقيض الاعم والاخص من وجه
ولا بين نقيضي المتباينين عموم من وجه اما الاول فلكما تر من اللا حجر واللا حيوان
واما الثاني فلان بين الانسان واللا ناطق مباينة كلية مع ليس بين
نقيضيهما وهما اللا انسان واللا ناطق ايضا مباينة كلية قوله وقد
يقال الجزئي اي الجزئي معينان احدهما ما مر ويخص بالجزئي الحقيقي والثاني
هو الاخص من شئ اي مطلقا لا مطلقا ويخص بالاضافي وهذا اشرف

نعلى الجزئي الاضافي اذ قد علم انفاء من الاخص نفسه الجزئي الاضافي به
فلا يرد ان تعريف الشيء بنفسه قال بعض الفضلاء وبهذا التعريف
لا يكون الانسان من جزئيات الناطق وكذا امثاله في ذلك مع ان
احكاما عديدة من الجزئيات في احكام الكليات ومن موضوعات القضايا
فالاولى ان يقال في تعريفه للمنوع هو تحت الكلي اي الموضوع لكلي يعم
الكل قال السيد المحقق قدس سره في حاشية المطالع المتبادر من
كون الشيء مندرجا تحت اخر ان يكون اخص منه ولذلك قيل الكلي
والجزئي الاضافي يراد بهما في العام والخاص الا انه اشتهر في موضوعات
القضايا بحمد الله المتبادر ومن جزئيا اضافيا للاول فقط ثم ترى بعضهم يعرف
المنوع بتحت كلي بالموضوع الكلي ويريد به ليشمل موضوعات في قضية
موجبة كلية لان في قضية مطلقا والا كان الاعم من الشيء جزئيا له ولا
قائل به اقول ذلك الفاضل قال في القضايا نعني بحمل ما صدق عليه ان
بالفعل في الذهن او في الخارج وقت الحكم او غيروقت الحكم ولو في
المستقبل ليكون ذلك الشيء من جزئيات بحمل بالفعل وذكر الكل من
القيود فائدة وقال قولنا من جزئيات بحمل مسمى ان

صدق عليه بالفعل ويظهر من كلامه ان ما سوى مسمى ما تحقق
عليه داخل في الحكم ولعل ما قاله من عدم المباينة بين من الجزئيات
في موضوعات القضايا انما هو اذا لم يذكر الشيء في الشقاق
الحكم على واحد واحد من الجزئيات الشخصية او النوعية او الشخصية معا
ان كان المنوع جنسا ولم يعرض للامور المتباينة وقد يراد بالتحت
الافراد الشخصية او النوعية وظاهر عدم دخول المباينين في شيء
منها قوله وهو اعم اي الجزئي اعم مطلقا من الجزئي الحقيقي لان كل
جزئي حقيقي مندرج تحت كليات كثيرة واقلها الشيء والامر العام
فيكون جزئيا اضافيا لها وليس كل جزئي اضافي جزئيا حقيقيا لجواز
ان يكون كليا مندرجا تحت كلي اخر كالحيوان بالنسبة الى الجسم
قوله والكليات خمس اي خمسة انواع الاول الجنس وهو
المقول على الكثرة اي الكثرين المختلفة الحقايق في جواب ما هو حذف
لفظ الكلي للاغناء لفظ المقول على الكثرة عنه اذ الكلي جنس له و
ذكر الجنس واجب في التعاريف التامة اذ ليس المقصود بالذات
منها مجرد التميز بل الاحاطة بالكنه والتميز مقصود بالعرض وما يقال ليس

معنى الكلى هو المقول على الكثيرين بعينه الا ان الكلى يدل عليه اجمالا والمقول

على الكثيرين تفصيلا فلا يخرج المفهومات الكليات التى ليست لها افراد

موجودة فى الخارج ولا فى الذهن بل المراد به المعنى الذى يقال على كثيرين

فالقول فيه بحث اما اولا فلان الكلى كما قرره الذى يكثر فرض الشركة

فيه اى فرض متولية على كثيرين والواحد المقول فى التعريف على

وجه يكثر فرض متولية لدخل فى التعريف الكليات الفرضية

بالنسبة الى الحقايق الموجودة اذ يكثر فرض متولية لها عليها بل

الكليات المباينة بالنسبة الى المباينة مطلقا فالمراد بالمقول

فى التعريف ما يصلح للمتولية بحسب نفس الامر وهو اخص من الكلى

فدلالته لو كانت عليه كانت التزامية وهى مهجورة فى التعاريف

واما ثانيا فلان الكليات التى ليست لها افراد اصلا ليست

اجناب الشئ فلا يمكن بحر وجها ومن جنسها يتقوم ان المخرج

بالخمسة هو الكليات التى لها افراد بحسب نفس الامر لا الفرضيات

فتامل بل نظهر حيث اورد التعريف عقيب تحميس الكليات

فيظهر من كلام الخمسى فرد منه اولا نقد رتحمه ايجازا قوله المقول فى

اى المحمول وهو شامل للكلى والجزئى فان الحمل يجرى فيهما معا

كما صرح به الفارابى فى مدخل الاوسط بل الشيخ فى الشفا ايضا

وما يقال من ان الجزئى بالحقيقة لا يقال ولا يحمل على شئ حقيقة اصلا لان

حمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لابد فى الحمل الذى هو النسبة بين

امرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممنوع فالقول فيه نظرا اذ

يجوز حمله على جزئى مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات

كما فى هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم

ومتحدان بحسب الذات فان ذاتا هما زيد بعينه وكذا يجوز حمله على

كلى هو فرد غير ذاتى كما فى قولك بعض الانسان زيد وقوله على الكثرة

يخرج الجزئيات فانها لا يعد فان الا على ذات واحدة والمختلفة

بالحقايق يخرج الانواع الحقيقية وفصولها القريبة وخواصها وقوله فى

جواب ما هو يخرج الفصول البعيدة والعرض العام وسائر الخواص

فان شيئا منها لا يقال فى جواب ما هو به ينطق المعرف على المعرف

قوله فان الجواب عن الماهية انما هو علم ان الجنس مقول فى جواب

ما هو على الكثرة المختلفة بالحقيقة فيكون جوابا بالسؤال عن الماهية وبعض

مشاركاتها لا محالة فان كان هو بعينه جوابا للسؤال عن الماهية وجميع
مشاركاتها كان جنسا قريبا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه
اذا سئل عن الانسان والفرس بما هما كان الجواب هو الحيوان
لانه تمام المشترك الذاتي بينهما وهو بعينه جواب عن السؤال عن الانسان
وجميع مشاركاته في الحيوانية قوله والا فهو بعيد كالجسم اي ان
لم يكن الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب
عنها وعن الكل كان جنسا بعيدا كالجسم فانه جواب عن السؤال
بما هو عن الانسان وبعض المشاركات فقط اعني الجمادات و
الافلاك وليس جوابا عن الانسان وجميع المشاركات اذ ليس جوابا
عنه وعن الاجسام النامية بل الجواب عنها الجسم النامي واعلم انه لو
قال فان كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات الى اخرها كان
كان اخصر واظهر قوله الثاني النوع وهو المقول الخ نعرف فوايد
القيود بالعكس على ما مر في تعريف الجنس لانقال الجنس ايضا مقول
على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو لانه اذا سئل عن زيد
وعمرو وفرس معين بما هم فالجواب الحيوان فقط لا فرد

لانا نقول هو مقول بالذات على المجموع وهي مختلفة الحقيقة لكن
يتضمن قولنا على الاشخاص والمتبادر من المقول على الكثرة المتفقة في جواب
ما هو المقول عليها مرتبا لا ضمنا قوله قد يقال على الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو للنوع معينان احدهما الحقيقي
وهو ما مر تعريفه والثاني الاضافي وهو الماهية المقول عليها وعلى
غيرها الجنس في جواب ما هو فوله الماهية فقط اي الامر الكلي اذ
يقال ان الماهية بدل الثرا ما على الكلية فخرج الشخص ولا بد من قيد الجنس
الصنف اذ يصدق عليه انه ماهية مقول عليها وعلى غيرها الجنس
في جواب ما هو وقيد الاولية يخرجه لانه ليس مقول الجنس عليه
قولا اوليا بل بواسطة قوله على النوع فان امرا اذا ثبت للعام
والخاص كان ثبوته للعام اولا وللخاص ثانيا فكنسبة يخرج النوع السافل
بالنسبة الى الاجناس العالية مع ان تسمية بنوع الانواع
وتسمية الجنس العالي بالجنس الاجناس تقتضي انهم يكون السافل
نوعا بالقياس الى جميع العوالي فالاولى ان يعتبر فيه كونه مقولا في
جواب ما هو ليخرج الصنف وتدخل السافل بالنسبة الى العوالي

ويمكن ان يراد بالماهية ماهية ما تحته من الافراد فيخرج الصنف والفصل
الاجناس المتوسطة او يراد بها الاعم من الماهية المحققة والمشتركة
قوله وتحقق بالاسم الاضافي ووجه التسمية ان المعبر في النوعية
التحصيل والاول قد اشتهى تحصله وتم فحقق باسم التحقيق بخلاف
الثاني فانه لا يعبر فيه كذلك التحصل بل التحصيل بالاضافة كما مر فيه
الاجناس فحقق باسم الاضافي قوله لتقاد قهات الانسان
فانه مقول على زيد وعمرو وبكر في جواب ما هو وهم متفقة الحقيقة فانه
تمام حقيقتها لا تمايز بينها الا بالاعراض المشخصة قوله فيكون
نوعا حقيقيا يقال على الوجه الاخص كالحيوان في جواب ما هو فيكون
نوعا اضافيا قوله وتفارقها في الحيوان بانه نوع اضافي اذ
يقال عليه وعلى الشجر مثلا الجسم النامي في جواب ما هو
وليس نوعا حقيقيا اذ افراده مختلفة بالحقائق والنقطة فانه
نوع حقيقي وليس نوعا اضافيا اما الاول فلا تفاق افراده ما مر
الحقيقة واما الثاني فلانها لا تدخل تحت مقولة من المقولات
وان دخلت تحت العوض لكن العوض ليس جنسا لما تحته او لانه

بسيط وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه لا يدل على انه لا جنس
له بل يدل على انه لا جنس عاليا وربما كان له جنس مغرد اذ المنحصر
في المقولات هو الاجناس العالية فقط واما الثاني فلان
بساطة العقلية ممنوعة والخارجية لا يجدي نفعا والمصنف تبع في
ذلك المتاخرين واما القدماء حتى الشيخ في الشفاء فقد ذهبوا
الى ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وهذا انما يتم لو ثبت لزم
كل نوع فله جنس ولم يثبت لجواز ان يكون نوع بسيط لا جنس له
قوله ثم الاجناس يترتب متصاعدة في العموم منتهية الى العالي
الذي لا جنس فوقه قوله ويسمى جنس الاجناس لان جنسية
الشيء باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو فما يكون
اعم من الكل يكون جنس الاجناس قوله والانواع متمايزة في
الخصوص منتهية الى السافل ويسمى نوع الانواع لان النوعية
الاضافية التي لا يجري الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فما خص
الكل نوع الكل وما بينهما متوسطات قوله الثالث
الفصل وهو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته

ويمكن ان يراد بالماهية ما تحته من الافراد فيخرج الصنف والفصل
الاجناس المتوسطة او يراد بها الاعم من الماهية المحققة والمشتركة
قوله وتحقق بالاسم الاضافي ووجه التسمية ان المعبر في النوعية
التحصيل والاول قد اشتهى تحصله وتم فحقق باسم التحقيق بخلاف
الثاني فانه لا يعبر فيه كذلك التحصل بل التحصيل بالاضافة كما مر فيه
الاجناس فحقق باسم الاضافي قوله لتقاد قهات الانسان
فانه مقول على زيد وعمرو وبكر في جواب ما هو وهم متفقة الحقيقة فانه
تمام حقيقتها لا تمايز بينها الا بالاعراض المشخصة قوله فيكون
نوعا حقيقيا يقال على الوجه الاخص كالحيوان في جواب ما هو فيكون
نوعا اضافيا قوله وتفارقها في الحيوان بانه نوع اضافي اذ
يقال عليه وعلى الشجر مثلا الجسم النامي في جواب ما هو
وليس نوعا حقيقيا اذ افراده مختلفة بالحقائق والنقطة فانه
نوع حقيقي وليس نوعا اضافيا اما الاول فلا تفاق افراده ما مر
الحقيقة واما الثاني فلانها لا تدخل تحت مقولة من المقولات
وان دخلت تحت العوض لكن العوض ليس جنسا لما تحته او لانه

غيره بشرط ان لا يغير تمام الهيئة المختصة والمشتركة فان قيد تغير
ذاته او في جوهره او ما يجري مجراه ما كان طالبا للتميز الذاتي
اما عن جميع الاغيار او عن بعضها وهو الفصل القريب والبعيد
فيتعين في الجواب احد الفصول وان قيد بغير عرضه كان طالبا
للتميز العرضي اما عن جميع الاغيار او بعضها وهو الخاصة المطلقة و
الاضافة فيتعين في الجواب احد الخواص وان اطلق كان طالبا
للتميز كيف ما كان فيتعين في الجواب اما الفصول او الخواص وقوله
في ذاته في موضع الحال عن هو اما على التاويل او بدونه على اختلاف
رايي النحاة ومعناه اي شيء هو معتبرا او ملاحظا في ذاته مع قطع
النظر عن عوارضه قوله فان تميز عن الث ركات في الجنس
القريب فقريب كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه تميز عن
الث ركات في الحيوان الذي هو جنسه القريب قوله
او البعيد فبعيد كالحساس بالنسبة اليه وظاهر عبارة المصنف انه لا
جنس له لا قريب ولا بعيد وان كان له قسم اخر تميز عن الث ركات
في الوجود كالحي في الجنس كما في المثالين المذكورين فتامل وبين فانه لم

الث ركات بالجنسية وفيه نظر اذ لو كان جنسه مركبا من امور
متساوية كان كل منها بالنسبة اليه بعيدا وان كان نفسه مركبا كذلك
كل منها بالنسبة اليه قريبا فان القريب والبعيد يجري في هذا القسم ايضا
وفي تحقيق المقام ابحاث طويلة لا يليق بهذا المقام قوله فان لم
يتميز فقوم الفصل غير مميز بالتقويم كان ناطقا بالنسبة الى
الانسان فانه داخل في قوله قوله والا يتميز عنه فقسم اي عن
الث ركات فيه بالتقسيم كهو بالنسبة الى الحيوان فانه يحصل بانضمامه
اليه قسم وبانضمامه اليه وجودا وعدما قسمان فهو مقوم للانسان
ومقسم للحيوان وما فوقه قوله والمقوم للشيء مقوم للشائع ضرورة ان
جزء الجزء جزء قوله والا فكل اي كليا او بالمعنى اللغوي اذ ليس كل ما هو
جزء الكل فهو جزء الجزء والا كان الكل جزء الجزء اذ الكل عين جميع اجزائه
بعد فافهم قوله والمقسم بالعكس اي كل ما هو مقسم للشائع
فهو مقسم للعالي لان التقسيم قسم والا فكس اي اذ ليس كل ما هو قسم للعالي

الماهية الموجودة فان الشيئية تساوق الموجود وانما لم تقل
الماهية ليشمل لوازم الوجود لئلا يكون تقسيما للازم الماهية تقسيم
الشيء الى نفسه **قوله** فلازم بالنظر الى الماهية او الوجود فان
ما يمتنع انفكاكه عن الماهية الموجودة اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا
اى بحسب كلا وجوديها يعنى انها حيث وجدت كانت متصفة به وهو
لازم الماهية كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في
الذهن او في الخارج او لا يمتنع انفكاكه عنها الا في وجود خاص كالتحيز
للجسم فانه انما يلزمه في الوجود العقلي وقد قسم بعضهم اللازم الى لازم
الماهية والى لازم الوجود وتمثل لازم الوجود بالسواد للحبشي فان السواد
لازم لوجوده وليس شخصه للماهية لان ماهية الانسان ولو كان
السواد لازما للانسان لكان كل انسان اسود وانت تعلم ان
السواد كما لا يلزم ماهية الانسان لا يلزم وجودها ايضا لان الانسان
الابيض كثيرا ما يلزم الماهية الصفيقية اعنى الحبشي بحسب وجودها
في الخارج فتدبر كلامه بحسب النظر في قوله ان السواد ليس لازما لماهية
الانسان بل هو لازم لوجود الصنف الذي تحتها ولا يخفى عدم انتظامه

الحاصل للعالية رر

قسم على والاعم الخ العالي عاليا والسافل سافلا فافهم **قوله**
الرابع الخاصة وهو الخارج الخ سواء كانت تلك الحقيقة نوعا
اخيرا او متوسطا او جنسا عاليا او غيرها وهذا اوسع من قولهم هو ما يلزم
المختص بافراد نوع واحد لعدم شموله لخواص الجنس العالي فلهذا اختاره
الشيخ فان قلت الخاصة اما مطلقة تتحقق بالشيء بالقياس الى جميع
ما عداه كالضاحك للانسان واما اضافية تتحقق به بالقياس الى
بعض اغياره كالماشي وتعريف اللام لا يتناول القسم الثاني
فلا يكون جامعا قلت الخاصة التي هي قسم للكليات الاربع هو الاول
فهو المطلق والاطلاق الخاصة على المطلق والاول بالاشتراك اللفظي
على ما يعلم من الشفاء **قوله** الخامس العرض العام وهو الخارج لا اشكال فيه
بناء على ما حقق انفا من ان الخاصة التي هي احد الخمسة واما اذا جعلت
اعم من المطلق والاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الكاشر
بالنسبة الى الانسان خاصة وعرضا عاما معا فيندفع ما قيل من ان الاقسام
بالنسبة الى شيء واحد في بعض فلا يكون القسمة حقيقية على اعتبار ما
لا يخفى بطلانه فافهم **قوله** وكل منهما اما ان يشمع انفكاكه عن الشيء وهو

وقوات المقابلة المطلوبة بين لازم الماهية ولازم الوجود فان اللايق
بالمقام ايراد امر لا يكون لازما للماهية ويكون لازما لوجود تلك
الماهية والتحقيق انه انما اراد بلازم الماهية ما يلزم النوع وبلازم
الوجود ما يلزم الشخص فان السواد الحبشي انما يلزم صفيته التي هي من
جملة ما اعتبر في الشخصية فيكون لازما للشخصة لا للماهية وفي العبارة
المنقولة اشعار بذلك حيث قال لوجوده وشخصه فهذا تقسيم آخر
سوى التقسيم الذي ذكرناه فان محصول هذا التقسيم ان اللازم اما ان يكون
لازما للوجودين او الوجود المعين فهما تقسيمان متغايران الا ان

للنوع او الشخصي حيث هو شخص
ومحصول ما ذكرناه ان اللازم اما
ان يكون لازما مع

القسم الاول في كليهما ليس لازم الماهية بزاد وما قيل عليه من ان السواد
ليس لازما للحبشي بحسب الوجود لجواز ان يوجد حبشي ابيض ولجواز
ان يزول سواده بعارض كالبرص مدفوع بان المراد بالحبشي المتمزج
بالمزاج الصنفي المخصوص سواء كان متولدا بالحبشية او غيرها فيخرج
عن ليس له ذلك المزاج وان تولد في الحبشية وان المراد بالسواد
كونه اسود بطبعه والتخلف بعرض لا ينافي ذلك على ان البرص
لم يبق شاذ ذلك المزاج **قوله** بين يلزم تصور بلازم تصور الملزوم تقسيم آخر

مطلق اللازم ثم البين له معنيان احدهما ما يلزم تصور
الملزوم ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره مع تصور
الملزوم والنسبة بينهما العموم والخصوص مطلقا ويقال له البين بالمعنى الاعم وانما
يظهر عمومه اذا اعتبر في الاخص مع ما اعتبر فيه كون التصور بالمعنى الاعم مع النسبة
كافية في الجزم بالملزوم او يجوز ان يكون تصور الملزوم كافيا في تصور اللازم
ولا يكفي التصور ان مع تصور النسبة في الجزم بالملزوم ولم يعتبر في غير البين
الافتقار الى الوسط كما وقع في بعض الكتب لجواز ان يحتاج الى غير الوسط
كحدس او تجربة وذلك لان الوسط هو ما يقترن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا وما لا يكفي تصور الطرفين فيه لا يلزم ان يفتقر الى الوسط
بهذا المعنى **قوله** والا فعوض مفارق سمي به لجواز مفارقته **قوله** بدوام
او يزول تقسيم للمفارق الى الدائم والزائل وفيه بحث اذ الدوام لا يخلو
عن الضرورة بالمعنى الاعم الذي هو المراد بالملزوم ههنا اعني امتناع الانفكاك
سواء كان ناشيا عن الذات او غيره لان دوام المسبب لامتناع الدوام
السبب المنتهي الى الواجب لذاته فيمتنع ارتفاعه واما انفكاك عن
الضرورة بالمعنى الاخص اعني مقتضى الذات فلا يجدي ههنا لما قرر من ان

اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا ينال الحس فهو
فرض وجود ويح وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بانه كالجسم او
بسبب ما هو فيه كحلول الجسم فلا خطر لمثل الوجود دانت تعالى
ذلك ان تعاليل نفس المحسوس يعلم منه بطلان قول هولاء فانت
ومن يستحق ان يخاطب بعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها
اسم واحد لا على اشتراك الصرف اى اللفظ بل بحسب معنى واحد
مثل اسم الانسان فانه كما لا شك فيه ان وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا بد اما ان يكون بحيث
ينال الحس او لا ينال فان كان بعيدا من ان ينال الحس فقد اخرج
التعليق من المحسوسات الى المعقولات وهذا هو المطلوب وان كان
محسوسا لا محالة له وضع واين ومقدار معين لا ينافى ان يحس
بل ولا يتمثل الا كذلك فان كل محسوس وكل متمثل فانه يتخصص لا محالة
بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يتميز ملايا ما ليس
بتلك الحال فلم يكن معقولا كثيرين مختلفين فى تلك الحالة فاذا الانسان
فرحيث هو واحد بالحقيقة فرحيث حقيقته الاصلية التى لا تختلف

الورم هو الاعم اقول لو اريد بالدوام ما يدوم بعد حصوله ما دام الموضوع
كالامراض التى لا يميز بردها من تفرق الاتصال وغيرها وبازائل
ما يزول مع بقاء الموضوع لم يرد ذلك قوله لبرقة كحمى اليوم قوله
او بطء كالامراض المزمنة وقد يمثل بالعشق قوله مفهوم الكلى
غير اعتبار تقييده بمادة من المواد قوله ليس كل منطقيا لان عنوان
الموضوع فى المسائل المنطقية قوله وموضوعه طبيعيا لانه طبيعة من
الطبايع اى حقيقة من الحقايق قوله والمجموع اى المعروض مع العارض عقليا
اذ لا تحقق له الا فى العقل والمنطقى كذلك ايضا الا ان وجه التسمية
لا يجب انحكاسه قوله وكذا الانواع الخمسة فانها منطقى وطبيعى
وعقلى مثلا مفهوم النوع نوع منطقى وموضوعه كالانسان نوع طبيعى و
الانسان النوع نوع عقلى وقس عليه قوله والحق وجود الطبيعى
يعنى وجود اشخاصه واعلم ان مذهب المحققين من الحكماء ان الكلى
الطبيعى اعنى الماهية المعروضة للكلية من حيث هى هى لا بشرط
عروض الكلية موجود فى الخارج بعين وجود الاشخاص لا بوجود مغاير
لها قال الشيخ فى اول الفن الرابع من الاشارات قد يغلب شا

فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل كلي هذا كلامه
وقد صرح بمثله غيره ايضا من القدماء لا يقال هذا يرجع الى وجود الشخص
كما اشار اليه المصنف ولا نزاع فيه لانا نقول بل هذا النظر كما صرح
به الشيخ آنفا يعطي وجود امر آخر بوجود الشخص فالوجود واحد والموجود
اثنان ولو قال المصنف بعين وجود افراده لكان بعيدا عن مذهب القدماء
وتحقيق الحق في الكلام ليس هذا موضع بسطه في الكلام قوله معرف الشيء ما يقال
عليه لافادة تصوره اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد الاخير للاحتراز
المحمول الذي لا يكون الغرض منه افادة التصور والمراد بالافادة
ما هو صفة للقول لا صفة القائل ليشمل المعرف الذي يحمله الانسان
لنفسه او لغيره لتحرير لكلف فان قلت التعريف تصوير محض
فلا يكون فيه حمل فلا يصح تعريف المعرف بما يحمل عليه قلت المراد
بالذات منه التصوير ولا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جمع
اصناف المقول في جواب ما هو واي شيء المقصود منه التصوير
ضرورة انها من المطالب التصورية مع انها يحمل عما يسئل عنه
في جواب هذا هو التحقيق ومن اراد المحافظة على ما قرره بعض المتأخرين

في المقام

من اشتمال الحمل على التحويل المراد بما يقال عليه ما مر شانه ان يحمل عليه
الا ان عدم الحمل بالنسبة الى المحدود من اضاف المقول في جواب ما هو
مع تفسيرهم المقول بالمحمول يكفي شيئا هذا ثم انه عدل عن العبارة المشهورة
وهي بالمستلزم لتصوره بتصوره لاشتماضه بالمتروكات بالنسبة الى لوازمها
البينة لا بالمعرف بناء على ان تصور الماهية لا يستلزم تصور معرفها
على ما قيل فان ذلك ممنوع اذ تصور الماهية قد يحصل بدون تصور
معرفها كتصورها بالوجه السابق وما يقال في جواب النقض من ان
المراد الاستلزام بطريق النظر بقرينة ما سبق من ان المؤصل الى التصور
بالنظر ليس قولا شارحا وان البحث في الغنى عن اكتساب التصورات
والتصديقات لا يخوان عن تكلف وضعف قوله وبالشرط احتراز
مساويا بالجلي اي في التصديق سواء كان لازما او غيره قوله فلا يصح بالاعم
والاخص ترك البيان لظهوره غير المعرف باعتبار الحمل فيه واشتراط
المساواة في مطلق المعرف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود
من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللصناعة
في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها نعم يشترط في المعرف التام

قال ابو نصر الفارابي في مدخل الاوسط بعد ذكر الحد والرسم انهما كانا متساويين
من الاسم المحدود وكان ذلك حدا تاما قصاصا قال في الرسم وما كان
منهما ليفهم بعد تحقيق الشيء ويساوي المفهوم من اسم الشيء كان ذلك رسما
كاملا وما كان منهما اعم او اخص كان ذلك رسما ناقصا هذا كلامه ولم يذكر
هذا الحد الاخص لعدم امكانه فتفطن والمصنف ساق ذلك مساق الاقوال
الضعيفة كما سيجيء فان قيل اذا لم يجز التعريف بالاخص كما هو مذهب
المصنف يلزم ان لا يصح تعريف المعرف لان ما يذكره في تعريفه معرف مخصوص
خاص فهو اخص من مطلق المعرف فتعريفه به تعريف بالاخص اجيب بان
بان معرف المعرف اخص منه بحسب العارض ومساو له بحسب
الذات والتعريف انما هو بحسب الذات لا بحسب العارض وهذا الجواب
لا يكفي اذ كم من ذات معرف للمعرف وهو قوله ما يقال عما
الشيء لافادة تصوره اخص منه ضرورة ان المعرف يصدق عليه وعلما
غيره من المعرفات كالحيوان الناطق وانما كان يتم هذا الجواب لو كان
قوله ما يقال آه مع وصف المعرفية اخص لاذاته تكرر ذاته اخص لا مع
الوصف فانه مع ذلك الوصف ليس معرفا ضرورة ان انضمام وصف

المعرفية

المعرفية اليه يخرجه عن كونه معرفا فالمعرف مشاء الا خصية
لا قيد في الاخص حتى يكون المقيد اخص من ذاته والاعذب ان يقال
المراد بالاخص هنا ان يكون اخص بحسب الحمل المتعارف اعني ان
يصدق المعرف على جميع افراد المعرف ولا يصدق المعرف على جميع
افراد المعرف كما في الانسان والحيوان فان كل انسان حيوان
وبعض الحيوان ليس بانسان كلاهما قضيتان متعارفتان ومعرف المعرف
ليس اخص بهذا المعنى بل هما متساويان بطريق الحمل المتعارف
اذ كل فرد من المعرف يصدق عليه انه ما يقال عما الشيء لافادة تصوره
وكذا كل فرد مما يقال عما الشيء يصدق عليه انه معرف والسالبة الصادقة
هنا هي قولنا ليس كل معرف هو ما يقال عما الشيء لافادة تصوره
بمعنى انه ليس كل معرف هو نفس هذا المفهوم بطريق مغايرة الطبيعة
فافهم قوله والمساوي معرفه آما بان يكون مساويا له ضرورة
كالمتضايف نحو تعريف الاب بمعرفة الابن فانهما يعقلان معا
بالضرورة او بان يكون مساويا بالنظر الى معرف له كتعريف
الذراع بحيوان يشبه جلده جلد النمر للمعرف النمر قوله والاخص

المعرفة

سواء كان اخفى بالضرورة بان يتوقف معرفته على معرفته كتعريف
الحركة بانها ليست بسكون فان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
او كان اخفى بالنظر الى من يعرف له سواء كان من شانه ان يكون
اخفى كتعريف النار بالجوهر الشبيهة بالنفس او لا كتعريفها بانها الخفيف
المطلق فلم يتصور الخفة **قوله** والتعريف بالفصل آه حاصله ان
مدار الحدية على كون المميز ذاتيا والرسمية على كونه عرضيا ومدار
التام فيهما الاشتمال على الجنس القريب واعلم ان الحد التام قد يركب
من غير الجنس والفصل كما مر به الشيخ في حكمة المشرقيين فان المركب
الخارجي انما يتصور كونه بمثل حقيقة اجزائه في الفعل كما في البيت
فان كونه الجدران والسقف مع الهيئة الحاصلة المخصوصة وكما هم
لم يعتبروه لعدم مدخلية الصناعة في اجزاء التصوري اذ الاجزاء الخارجية
اذا تمثلت بتمامها في الذهن على اي ترتيب اتفق حصل تصور
كنه المركب ليس كذلك فيه الحركة الثانية التي هي لتحصيل صورة المركب
وفيه نظر اذ في المركب من الجنس والفصل ايضا لا يجب تقديم الجنس
على الفصل وقد قال الشيخ في بعض تعليقاته ناطق حيوان حد تام الالسن

الاولى تقديم الاعم لشهرته نعم لابد من تقييد احدهما بالآخر حتى يحصل
صورة مطابقة للمحدود وذلك لا يحتاج الى حركة الثانية والاولى
ان يقال ليس للصناعة مدخل في تحصيل الاجزاء الخارجية بخلاف الاجزاء
المحمولة فان الصناعة كافلة بتحصيلها ما عطاء قواعد تميز بها ملك
الاجزاء عن العرضيات **قوله** ولم يعتبروا بالعرض العام قد اعتبره
المعتبرون في الرسوم الناقصة **قوله** وقد اجيز في الناقص لشرفه
اعم قد سبق انه مذهب المحققين **قوله** كاللفظ وهو ما يقصد به
تفهيم مدلول اللفظ فانه يجوز بالاعم كقولهم سعدان نبت وصداء
مؤنثة والتعريف اللفظي عند الملخص من المطالب التصورية وخالفه
بعض المحققين وقال انه من المطالب التصديقية وانت خبير بانه اذا
كان الغرض منه معرفة حال اللفظ وانه موضوع لذلك المعنى كان
بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه
تصور معنى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم نفهم
السامع من الغضنفر معنى فقلنا له بالاسد ليحصل له تصور معناه
فذلك من المطالب التصورية وكيف وقد علل القوم تقدم مطلب

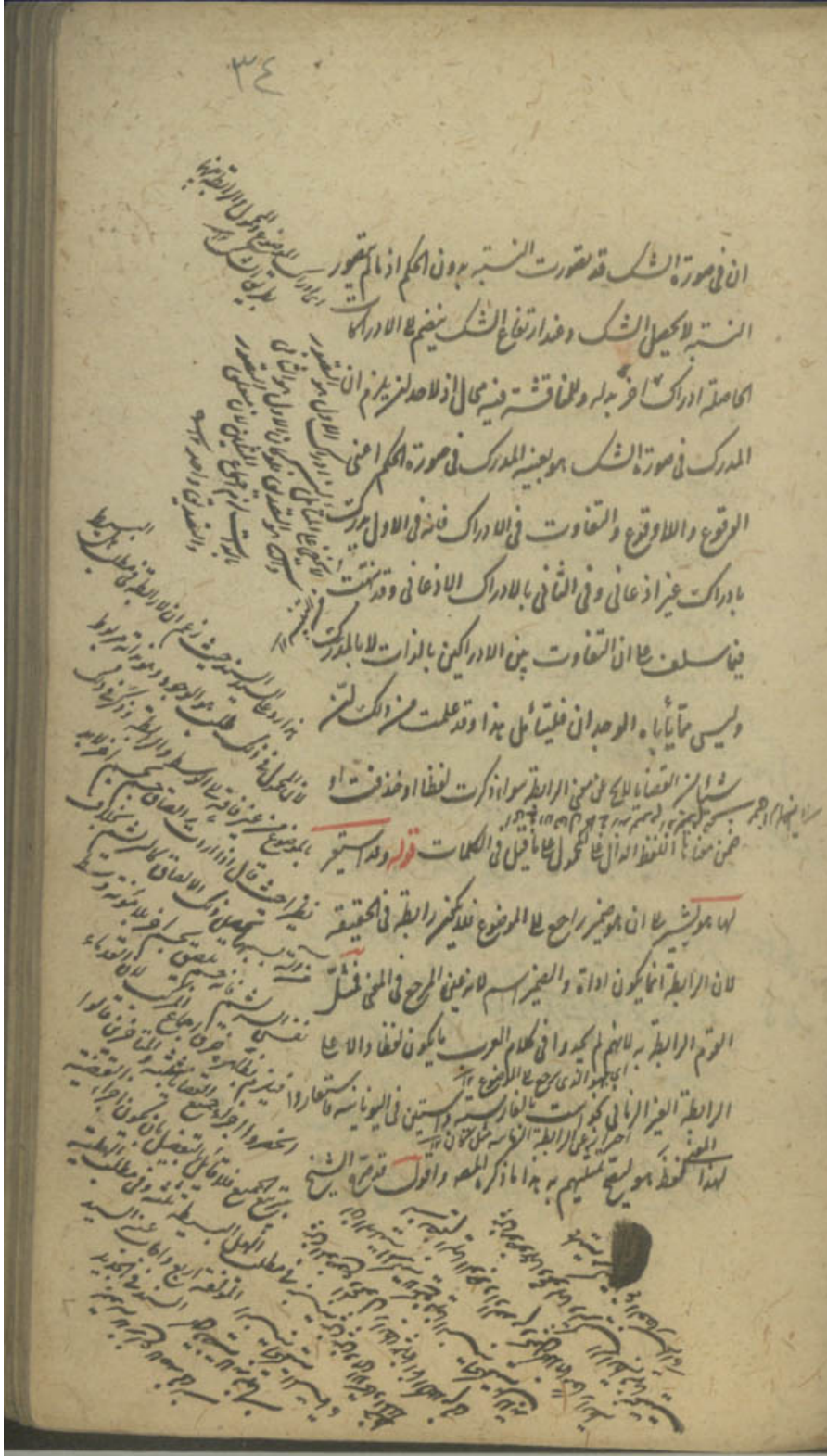
كما لا سمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يمكن التصديق
بوجوده فلا تمشى طلب حقيقته ولا التصديق بالبساطة المركبة فان
ذلك الكلام انما يتم اذا كان التعريف اللفظى داخلا فى مطلب ما
الاسمية كما لا يخفى والتفصيل ان التصورات حرابت اذ ما لم
يستحضر فى المدركة صورة مخزونة بواسطة لفظ موضوع بازائه فان
حصل ذلك ابتداء فلا يتصور الطلب كما اذا اطلق لفظ موضوع
بازاء معنى بالنسبة الى العالم بالوضع وفهم معناه وهذا لا يدخل فى
سلسلة المطالب لعدم الطلب وان حصل بعد العلم باللفظ لم يعرف
معناه فهناك يتصور الطلب كما اذا قيل الخلاء ثم يقال ما الخلاء
فيجاب بانه بعد معلوم فهذا التعريف لفظى والغرض منه احضار
صورة مخزونة وهو بمنزلة التصور ابتداء الا انه من حيث انه
مسبوق بلفظ لم يفهم معناه بخصوصه فيصح طلبه عند من يطلب بالاعلام
ان يستحصل صورة غير حاصلة فى الخزانة وفيه مرابت متفاوتة
واعلاها التصوير الكنهى وذلك بالحد التام فالتعريف اللفظى داخل فى
المطالب التصورية لما ذكرنا لما قاله بعض الافاضل المعاصرين من انه

يتيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى هذا اللفظ وهذا التصور لم
حاصلا وذلك انه ليس الغرض من التعريف اللفظى تصور المعنى بهذا
الوجه بل الغرض منه تصوره بذاته كما مر فى مثال الخلاء فان المخاطب
طالب لتصور نفس المعنى لا التصور من حيث انه موضوع له لهذا اللفظ
اذ غرضه تحصيل هذا التصديق الموقوف على تصور ذلك الطرف
ولا يتعلق له غرض بتصوره بهذه الحيثية اعنى كونه معنى لهذا اللفظ
وذلك ظاهر لا ينكره منصف واما التصديق بان هذا اللفظ
موضوع لاى معنى كان كما هو شان اللغوى فخارج عن المطالب
التصورية بل هو بحث لغوى كما مر قوله التصديقات
التصديقية قول يحتمل الصدق والكذب القول المركب سواء كان
ملفوظا او معقولا ويشير عبارتهم بانه ليس مشتركا معنويا بينهما
والمراد باحتمال الصدق والكذب ان يجوز بهما العقل بالنظر
الى مفهومهما مع قطع النظر عما فى الواقع ومنشاء ذلك التجويز احتمال
النسبة الخبرية التى هى الحكاية عن امر واقع فان شان الحكاية
ان يتصف بالمطابقة وعدمها بخلاف الانشائية

والتصورات فانها ليست حكاية عن امر واقع فلا يجري فيها الصدق
والكذب ونظير ذلك ان النقاش اذا قصد تشخيص صورة عما
انها حكاية زيد يجري عليه الاعتراض بعدم المطابقة واما اذا قصد
التشخيص من غير التزام انه نقش الشيء الفلاني لا يجري عليه التخطئة اصلا
فان كل نقش فهو في حد ذاته نقش والمتكلم تفهم من هذا التفصيل
ان قول القائل كلامي هذا صادق مثلا ليس الا نفس هذا الكلام
ليس خبرا اصلا وان كان في صورة الخبر لانشاء الحكاية التي تقتضي مغايرة
بين الحاكي والمحكي عنه نظير ما سيتضح ان نقش صورة عما
انها حكاية عن نفسها فانه مع انه باعتبار ما له من التحزب غير محصل
لا يجري فيها التخطئة ولقد اجاد صاحب المفتاح حيث قال مرجع
احتمال الصدق والكذب الى امكان اجتماع النسبة الذهنية مع ثبوتها
في الواقع ولا ثبوتها فانه يكفي ادراك ان زيدا قائم سواء كان
زيد قائما في الواقع او قاعدا ولا شك انه اذا كان حكاية عن نفسه
كان المثال المذكور لا يكفي ذلك ادعى مع البداهة اجتماع ثبوت
الشيء مع انتفائه هذا واورد على التعريف انه دوري لان الصدق

مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته واجيب بان الصدق
بديهي او هو مطابقة الامر الذهني وفي الثاني نظر لان التصورات
مطابقة ولا يوصف بالصدق اصلا وبان الخبر بديهي والتعريف للتنبيه
واحضاره في الذهن وفي الخزونات فلا دور وتحقيق ذلك ان الغرض
من التعريف الشيء احضار الشيء في المدركة بعد حصوله في الخزانة ويجوز
ان يحصل هذا الغرض من امر متوقف في الحصول على هذا الشيء اذا
كان تصوره مستلزما لتصور الشيء لان التوقف في الحصول ابتداء
لا يستلزم التوقف في الالتفات والتذكر نظيره اذا تعقلنا عدة
معان منها الحيوان واوردنا تعيينه من بين تلك المعاني فقول
ذلك الذي هو جنس للانسان فهذه الخاصة تعين ذلك المعنى
فيزيل الالتباس من غير دور قوله فان كان الحكم فيها بثبوت شيء
لشيء او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة التقضية الحملية وهي
التي حكم فيها بثبوت شيء لشيء وهي الموجبة وسلب شيء عن شيء
وهي السالبة دائما حملية وهي التي ليست كذلك قوله وكيفي
المحكوم عليه موضوعا لانه وضع وجوده واثبت له شيء قوله والمحكوم

محمولا لشبهه بالامر المحمول عليه غيره لكونه مشتاقا له ولكونه مشتاقا عليه
من حيث ان بينونة الفرع ثبوتة في نفسه قوله والدال على النسبة
الرابطة قال الشيخ في الشفاء التعقيبية الحملية يتم بامور الثلاثة الموضوع
والمحمول والنسبة بينهما وليس احتياج المعاني في الذهن هو كونها موضوعة
ومحمولة بل يحتاج على التمييز الذهني بعقل مع ذلك النسبة التي بين المعنيين
بايجاب او سلب فاللفظ اذا اريد ان يحاذي به ما في الضمير يجب
ان يقتضي ثلث دلالات الاولى على المعنى الذي للموضوع واخرى على
المعاني الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما ثم قال فظهر من
هذا ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول فرخصة ان يدل عليه وهو
النسبة فاللفظ الدال على النسبة يسمى رابطة وحكمها حكم الادوات
وامانعة العرب فربما حذفت الرابطة فيها اتكالا على شعور الذهن
بمعناها وربما ذكرت هذا كلامه وهو مصرح بان اجزاء التعقيبة المعقولة
ثلثة وذلك مذهب القدماء اذ عندهم ان ادراك النسبة الثابتة
بين الموضوع والمحمول هو الحكم وليس مسبوقا عندهم بتصور نسبة هي مورد
الحكم فان اثبات تلك النسبة فرع تحققها للمتاخرين حيث قالوا



ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون الحكم اذ لم تتصور
النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاع الشك ينعدم الادراك
الحاصلة ادراك آخر به والمغايرة فيما بين الادراكين لا يستلزم ان يكون
المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الحكم اعني
الوقوع واللاوقوع والتفاوت في الادراك فانه في الاول يدرك
بادراك غير اذعاني وفي الثاني بالادراك الاذعاني وقد نبهت
فيما سلف على ان التفاوت بين الادراكين بالذات لا بالمدرك
وليس مما يأباه الوجدان فليتأمل على هذا وقد علمت من ذلك ان
الشيخ القضايا اللاتي في معنى الرابطة سواء ذكرت لفظا او حذفت او
ضمن معناها اللفظ الدال على المحمول على ما مثل في الكلمات قوله وقد استتر
بها هو ضمير راجع على الموضوع فلذا كان ضمير الرابطة في الحقيقة
لان الرابطة انما يكون اداة والضمير اسم لانه عين المرجع في المعنى فقول
القوم الرابطة به لانهم لم يجدوا في كلام العرب ما يكون لفظا دالا على
الرابطة الغير الزمانية كما هو المستعمل في اليونانية فاستعاروا
لهذا المعنى لفظ هو لشبهه بما ذكر والمصنف تبع الشيخ قوله قد ذكر الشيخ

في الشفا عان لفظ هو ههنا اداة حيث قال واما لغة العرب
فربما حذفت الرابطة اتكالا على شعور الذهن بها وربما ذكرت
والمذكور ربما كان في قالب الاسم كقولك زيد هو حي فان لفظة
هو حينئذ لا يدل بنفسها على ان زيدا هو امر لم يذكر بعد بخلاف
ما اذا قيل هو الى المنزل فقد فرق بينه وبين ان يدل به انتهاء دلالة
كلمة فلحقت بالاداة لشبهها بشبه الاسماء بهذا الكلام مع انه قد
جعله بعض ائمة النحو ايضا حرفا فان الرضي نقله عن بعض البصريين واختاره
حيث قال ثم لما كان الغرض من اتيان الفصل ما ذكرنا اعني رفع التباس
الخبر الذي يذكر بعده بالوصف وهذا هو معنى الحرف اعني افادة
المعنى في غيره صار حرفا وخلع عنه لباس الاسمية فيلزم صيغة
معينة اعني صيغة الضمير المرفوع وان تغير ما بعده عن الرفع الى النصب
كما ذكرنا لان الحرف عديم التصرف لكونه فيه تصرف واحد كما
في حالة الاسمية اعني كونه مفردا ومثنى ومجموعا ومذكرا ومؤنثا و
متكلما ومخاطبا وغايبا لعدم عراقته في الحرفية مثله كاف الخطاب
في بذه المتصرف لما تجرد عن معنى الاسمية ودخل في الحرفية انتهى كلامه

ثم لو فرضنا اجتماع الفتحة علامة الاسم فلا يلزم عدم كونه اداة عند المنطقيين
اجاب وما ذكره الملخص غير راجع الى الموضوع فلكون عينه بحسب المعنى انما
تتم اذا سلم كونه اسما واما اذا قلنا بانه حرف أتى به للرابطة فلا
بل يكون اداة في صورة الاسم كما في كاف الخطاب وهاء الغيبة في
اياك واياه فظهر لك مما ذكرنا للملخص انه غير تام توجيه لكلام المنطقيين فلما
لا يرضون به فانهم مصرحون بانه اداة ولا يشترطون في جوازه ما
يشترطه اهل العربية من كون الخبر مما يحتمل النعت او نظايره بل يجوزون
مثلا زيد هو كاتب مع عدم الالتباس بالصفة كما مر جوابه فان قلت
انكم تفسرون الرابطة في لغة العرب بالحركات الاعرابية اذا المفردات
اذا ذكرت ساكنة الاواخر لم يدل على الاسناد واذا ذكرت مع
اعرابها افادت ذلك فيكون الاعراب هو الرابط قلت
المنطقيون يفسرون علامات الاعراب بالرابطة لنظر تعودهم ونظائرها فلا يفسرون
علامات الاعراب رابطة عندهم بل دالة على الفاعلية والمفعولية
وغيرهما كما هو عند اهل العربية انفهام معنى الرابطة عند فهمهم من تلك
العلامات بطريق الالتزام لان تلك العلامات تدل على تلك المعاني

المقدرة التي لا يكون بدون الربط قوله والاشرطية اي المنفصلة
الحكم فيها بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه شرطية سواء حكم فيها
بثبوت شئ عند شئ اخر لزوما او اتفاقا او عدم ثبوته كذلك
وليس متصلة او باثبات شئ عند اخر او سلب ذلك الاثبات وليس
منفصلة وسيجئ تفصيل ذلك وانما كانت شرطية لانها مشتملة
على اشتراط ثبوت التالي بثبوت المقدم صريحا في المتصلة ومستلزمة
لاشتراط ثبوت التالي باثبات المقدم او اثباته بثبوته او كليهما في
المنفصلة كما سيظهر عليك قوله وليس الجزء الاول مقدما والثاني
تاليا اي الجزء الاول من الشرطية وهو المحكوم عليه فيها ليس مقدما بالمعنى
في الذكر في القضية الملفوظة والكتبة في المعقولة والثاني تاليا كذلك
اما في الذكر او في الذكر فان قلت كيف يصح الحكم على المقدم مع
انه ليس باسما والكون محكوما عليه من خواص الاسم قلت لانم
انه من خواصه بل نسلم ذلك ففي الموضوعية والمحولية فقط واما
اهل العربية فلما كان الخبر عندهم هو الجزء والشرط فيه لما كان بمنزلة
الحال والظرف ربما اطلقوا كون الحكم على الشئ من خواص الاسم

ولا توافق ذلك قواعد المنطق فان الحكم على مقتضى تلك القواعد
بالارتباط بين المقدم والتالي قيل هو الحق للقطع بصدق الشرطية
مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع
كذبه ضرورة استلزام اثبات المطلق اثبات المقيد اقول التقييد
بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا يلزم من اثبات
ثبوت التالي بسبب نفس الامر اثباته على التقدير نظيره انك
اذا قلت زيد قائم في ظني لم تكذب باثبات قيام زيد في الواقع
بل باثباته في ظنك فقط وما ذكرتم من استلزام اثبات المطلق اثبات
المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق من حيث هو ثابت في الواقع بل المثبت
في الواقع هو قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة الى
قيام زيد في الظن فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد مأخوذا
بحيث يكون تقييده بسبب نفس الامر او الظن او غيرهما وذلك
متحقق في الواقع في ضمن تحقق المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فان
قيامه في ظنك متحقق في الواقع فتحقق قيامه مطلقا في ضمنه ويمثل
ذلك بتمثيل ما يتخيل من انه قد يصدق المقيد على الشئ مع كذب المطلق

عليه كقولك زيد معدوم النقيض مع كذب قولك زيد معدوم فان المطلق
بمعنى المعدوم الاعم من ان يكون معدوما في نفسه او نظيره وهو صادق
عليه قطعا والكاذب عليه هو المعدوم بنفسه وهو ليس مطلقا
بل مقيدا بما بيانا لذلك المقيد الصادق فالتفت ذلك فربما زال
فيه اقدام الحكماء فضلا عن الفضلاء قوله والموضوع ان كان
شخصا لم يتعلق عليه الا شخص مثل هذا الحيوان قوله بحيث القضية
مخصوصة وشخصية لخصوص موضوعها وشخصه قوله وان كان
نفس الحقيقة بحيث لا يتعدى الحكم الى افرادها قوله فطبيعية كقولك
الانسان نوع قوله والا اي وان لم يكن الحكم على نفس الحقيقة
بل على الافراد فمخصورة او مهملة واعلم ان الحكم فيها على نفس الطبيعة
الا انها في الطبيعية قد اخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة
الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما يتعدى الى افرادها
كالنوعية فيما مر ولذلك لا يصح الحكم عليها بالتخصيص والتعميم بل هي
شخصية كما يشعر به كلام الشيخ في كتبه وفي المهملة اخذت
من حيث هي هي بلا زيادة شرط ويصح الحكم الصادق عليها بهذا

الاعتبار للتخصيص والتعميم وفي المحصورات اخذت من حيث انها
يصح للانطباق على الجزئيات فلا جرم ذلك الحكم يتعدى الى
الاشخاص اما على جميعها وهو الكلية او الى بعضها وهو الجزئية وليس
الحكم في المهملة والمحصورات على الفرد اصلا الا بالعرض بمعنى ان
الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد ويتطبق عليه كيف
لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل في النفس وهو الطبيعة
دون الافراد وما يقال من ان الافراد معلومة بالوجه الكلي فمعناه
ان الامر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات
فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك الجزئيات
معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس في النفس الا امر واحد
هو ذلك الوجه الا انه لو لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد
ولذلك يتعدى الحكم منه اليها على انه لو لوحظ تلك الافراد وجد
ذلك الامر منطبقا عليها فيخرف احكامها عليه بالفعل اذا تعمد ذلك
فيمكن توجيه كلام المصنف بان مراده بقوله وان كان نفس الحقيقة ان يكون
الحكم لا يتعدى منه الى الفرد وبقوله والا يتعدى منه اليه وان كان ظاهر

كلامه منحرفا عن هذا التحقيق قوله فان بين كلية افراده كلا او بعضا
محصورة كلية او جزئية وما به البيان سور لف ونشر مرتب
لا يقال قد تقرر ان الحكم بالذات ليس على الافراد فكيف يتبين فيها
كلية الافراد لانا نقول الذي يتبين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في
جميع المواد الحقيقية او في بعضها وتلك المواد هي الافراد بعينها فنسبة
البين اليها بالعرض كما اشرنا اليه آنفا مع انها محكوم عليها بالعرض
قوله والا اي وان لم يتبين كلية الافراد بالمعنى الذي مر قوله
فمهملة لا اهمال بيان كلية الافراد قوله وتلازم الجزئية لانه حيث
صدق الحكم على الطبيعة من حيث هي هي فانا ان نصدق عليها في ضمن
جميع الافراد او في بعضها وعلى التقديرين نصدق الجزئية اقول فيه
نظر لان موضوع المهملة على ما تقرر هو الطبيعة من حيث هي هي بلا
زيادة شرط كما صرح به الشيخ في الشفاء وغيره من المحققين فالحكم الصادق
عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية
كقولنا الانسان نوع فيمكن ان يصدق المهملة تصدق الطبيعة بلا استلزام
الجزئية فان قيل هذا انما يتم اذا كان الحكم في المهملة على الطبيعة كما

اعتبرته قد ذهلت بدليل عاقد يلزم رجوع في ذلك الى ما ذكرنا المتقدمين
حتى لا يلزم ذلك فلنا نظر ان الحكم ليس بالذات الا على الامر الحاصل
في الذهن بالذات وهو الطبيعة المأخوذة على الوجه الخاص كما مر
اذ ليس في العقل الا تلك الطبيعة وايضا على تقدير ان يكون الحكم في المهملة
على الفرد بقيد قصد اخر يكون الحكم فيها على الطبيعة من حيث هي
هي بحيث يكذب صدقها بصدق كلي واحد من الطبيعة والجزئية فان
الطبيعة من حيث هي يصح للكلية والجزئية فاذا حكم عليها بهذا الاعتبار
بحكم كان صدقها اعم من تكثير المحمول احيانا فاذا فرد من افراد الحقيقة
او على الطبيعة من حيث انها عاقلة والحق ان المهملة لا يستلزم الجزئية
اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني
الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي حضوصيتها بحسب
الاعتبار وقد اشار الى ذلك الشيخ في الشفا حيث قال في
رد شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان وعلى الانسان
مع ان الجنس لا يحمل عليه اذ الجنس انما يحمل على طبيعة الحيوان من حيث
اعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصح لا يقع الشركة فيها فان القائل

هذا التوجيه فيما اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
فقط الى آخر ما قال في بيان ذلك ثم قال وبالجملة هذا يرجع طائفة
الطرف الاكبر كمل على البعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل عليه
الطرف الاصغر وشبهه ذلك بان الناطق يحمل على بعض الحيوان
والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على الفرس
فقد صرح بان هذه القضية ليست حقيقية وعلم منه ان الجزئية اعم من
ان يكون الحكم فيها بالعرض على الافراد الحقيقية او الاعتبارية الا ان
التعارف بها خصصها كما لكلية بالمهملة الى آخره بالافراد الشخصية او
النوعية والشخصية معا كما علم من كلام الشيخ وغيره قوله والا بان في الموجبة
من وجود الموضوع محققا وفي الخارجية آه صدق القضية الموجبة يستلزم
وجود موضوعها ضرورة ان ما لا يوجد اصلا لا يثبت له شيء اصلا
فان ما ليس موجودا ليس شيئا من الاشياء حتى انه يصدق سلبه
عن نفسه ثم الموجبة تارة يؤخذ خارجية فيكون معنى قولنا كل ج ب
كل ج موجود في الخارج فهو ب في الخارج وحد قضاياه يستلزم
وجود الموضوع في الخارج وقد يؤخذ حقيقية وقد فسرها المتأخرون

بالحكم على الافراد الخارجية المحققة كانت او مقدرة فيشمل الافراد
التي ليست بموجودة في الخارج اذا كانت بحيث لو وجدت في
الخارج كانت متصفة بالمحمول كقولك كل عنقاء طائر فان عنقاء عندهم
كل ما لو وجد لكان عنقاء فهو بحيث لو وجد لكان طائرا ولا يخفى ان
موضوع الحقيقية بهذا التفسير وان كان شاملا للخارجية الا انها
لا تشمل جميع افراد الموضوع فان جميع الافراد الخارجية محققة او مقدرة
بعض الافراد ما ليست موجودة في الخارج لا تحقيقا ولا تقديرا وعنها
قضايا لا تتحقق فيها وجود الموضوع في الخارج اصلا كقولهم كل كرة
كذا وكل مثلث كذا فان الحكم فيها على الموضوع سواء كان موجودا في
الخارج او لم يكن موجودا حتى ان هذا الحكم يشمل الكرة التي اعظم من
فلك الافلاك والمثلث الذي اضلاعه اعظم من قطره مع امتناعهما
في الخارج فلا يتحقق افراد الموضوع كيف ما كانت تصدق عليها انها لو
وجدت في الخارج كانت ج متصفة بالمحمول فيدخل في الافراد
المقدرة لانا نقول اما اولا فلانهم اخذوا الامكان وجود الافراد
وبهذا القيد يخرج ما ذكروا ثانيا سواء اخذ هذا القيد او لم يؤخذ

اخذ الامكان صدق الموضوع على الافراد بحسب نفس الامر كما ذكره الفصل
المتأخرين في حواشي شرح الشمسية فهو بحسب هذا الاعتبار خرجي
بالنسبة الى مفهوم القضية الكلية فان معنى قولنا كل كاتب كذا او اي كاتب
كل مثلث كذا الحكم على جميع ما هو كاتب او هو مثلث مع قطع النظر
عن الوجود الخارجي محققا او مقدرا فاعتبار وجود الخارجي اعتبار
زايد لا يقتضيه مفهوم القضية الكلية ولا التعارف ضرورة ان القضايا
الهندسية غير مأخوذ بهذا الاعتبار كما ترى فلا طائل في اعتباره
وبعضهم فسر الحقيقة بقولهم كل ما يمكن صدق ح عليه بحسب نفس الامر
وفرضه العقل ح بالفعلي فهو بحسب نفس الامر وبالنسبة الى الشيخ
وجعله المفهوم المنطبق على جميع الموارد واعلم ان جمهور المتأخرين كما
اعتبروا الاتصاف بالعنوان على تقدير الوجود كذلك اعتبروا
الاتصاف بالمحمول على تقدير الوجود حتى يصدق كل انسان ذي
رأسين ماش بالاطلاق العام وان لم يوجد الموضوع اصلا وشيء
ما بالفعل في الواقع فانه لو وجد كان ماشيا ويعلم من كلام بعضهم
انهم اخذوا الوجود اعم من الذهني والخارجي ولم يخصوا الافراد بالممكنة

او التي يمكن صدق العنوان عليها فذلك قال صاحب المطالع وهو الفقوه
ان قولنا كل مجهول مطلق يمشي الحكم عليه بصدق حقيقة من غير تناقض لان
معناه بثبوت الاشياء على تقدير كونه مجهولا مطلقا وهو لا يستلزم ثبوت
الاشياء في الواقع وبذلك يندفع الايراد الذي ذكر على تفسير الحقيقة الخ
وعدم صدق الحقيقة الكلية بهذا المعنى في مثل قولنا كل انسان ماش
لا يضر كان عدم صدق الكلية بالمعنى الذي يثبت الشيء في قولنا كل
جسم متحيز بالفعل لا يقع فيه فان هذا المعنى هو معنى الحقيقة الكلية
فحيث لا يصدق بخصوصه وانت تعلم ان المعنى الذي نقلناه يمكن
اعتباره حيث لا يمكن اعتبار المعنى الذي نسب الى الشيخ كقولنا
شريك الباري ممتنع لعدم امكان صدق العنوان عليه بحسب
نفس الامر والقول بانه سالبة في المعنى بحكم غير مسموع لان كل مفهوم
نسب الى الاخر فليعقل الحكم بينهما بالايجاب ولا شك ان اعتبار
المعنى المذكور اعتبار صحيح عقلا وهو مأخوذ في بعض القضايا وهو
اشمل مأخذ من سائر الاعتبارات فلا بعد لنا بجعل معنى الحقيقة الاصلية
ويكون ما عداه من التخصيصات التي تقتضيها التعارف وفي كلام الشيخ اشارة

على انها في انفسها ووجودها يوجد له المحمول او انها تنتقل في الذهن
موجودا لها المحمول الآخر حيث هي في الذهن فقط بل على انها اذا
وجدت وجد لها المحمول ثم قال فانا الاشياء التي لا وجود لها بوجه
في الذهن فان الاثبات الذي ربما اشتمل عليها حيث يرى نفس
الذهن يحكم عليها انها كذا معناه انها لو كانت موجودة وجودا
في الذهن لكان كذا وبذا كما يقال ان الخلاء البعد الشهي كلامه ثم
ان ههنا نكات يجب التنظر بها الاول ان معنى قولهم صدق
الموجبة ليستلزم وجود الموضوع ان صدقها يستلزم وجود الموضوع
حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الثبوت
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان وقتا فوقتا وان دائما
فدائما فان قلت ما الذي معنى قول المصنف ان الحقيقة تقتضي وجود
الافراد المقدر للموضوع والوجود المقدر امر لا جزء فيه فلا فائدة
في اعتباره قلت وان اعتبرنا موضوع الحقيقة امكان صدق العنوان
على الافراد او امكان وجودها فالمراد بالوجود المقدر الوجود مع ذلك القيد

ولا يخفى فائدة اعتباره وان لم تعتبر كما هو مقتضى كلام بعضهم فالمراد بالوجود
المقدر كثرة الموضوع بحيث لو وجد كان متحدا بالمحمول الثاني ان وجود
صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق باعتبار مرة
ان ما لا ثبوت له في نفسه لا ثبوت له غير متكثر تحقق مفهوم السالبة في
الذهن فيستلزم وجود موضوعه فيه حال الحكم فقط الثالث ان المتأخرين
اعتبروا في قضية سالبة المحمول احكاما بان صدق موجبتها لا يستلزم وجود
الموضوع وفرقوا بينها وبين السالبة بان فيها زيادة اعتبار اذ في
السالبة يتصور الطرفان ويحكم بالسلب وفي السالبة المحمول
يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع قالوا ومعنى سالبة المحمول ج شيء
سلب عنه المحمول ومعنى السالبة الطرفين بان شيئا سلب عنه ج هو شيء
سلب عنه ب ومعنى السالبة ان ج سلب عنه ب وكان صدق
السالبة لا يستلزم وجود الموضوع كذلك صدق ثبوت السلب بهذا
كلامهم والقول فيه نظر لان المعقولة الثانية بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم
ثبوت المثبت له لا يشتمل العقل منها الا على السلبي والقول بان العقل
يشتمل السالبة المحمول دون معدولة المحمول تحكم ايضا لعدم المطابق

المعدوم المطلق ليس شيئا اصلا فكيف يكون شيئا سلب عنه ب
لا يقال المعدول هو عدم مقارن لاستعداد يقتضي وجود الموضوع
باعتبار الاستعداد الذي هو وجودي فانا نقول ليس ذلك
مذهبهم بل هم مصرحون بخلافه قالوا قولنا كل جوهر ليس بعرض وكل ما
ليس بعرض غير موجود في الموضوع يشتمل صغراه موجبة معدولة مع عدم
استعداد الموضوع للمحمول اصلا والذي يفهم من كلام الشيخ وغيره من
المحققين ان الايجاب قطعا يقتضي وجود الموضوع قال في الشفاء
وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا
لا نفس لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي
ذلك في الصدق سواء كان نفس قولنا غير عادل يقع على
الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فيجب ان يعلم ان الفرق
بين قولنا كل ما ليس بموجود غير كذا وبين قولنا كل ما ليس بموجود كذا ان
السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة في انها يصدق على المعدوم
من حيث هو معدوم ولا تصدق الموجبة المعدولة على ذلك وقد صرح
قبل ذلك بانا اذا اخذنا صرف السلب مع مالوازمه كان محمولا

وجوده اخذنا شيئا واحدا ثم اثبتنا له الموضوع برابطة الاثبات
كانت القضية موجبة فيتحصل من كلامه انه لم يفرق بين ما تحمله
السالبة المحمول والمعدولة وان الموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع
بل معنى الرابطة الاقتضاء وذلك والحق ان الموجبة السالبة
المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع
بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن
لان السلب من الامور الذهنية على ما مر آنفا
لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم فان قلت صدق
السالبة الخارجية لا تقتضي وجود الموضوع لا خارجا ولا ذهنا وصدق
السالبة المحمول على ما قررت تقتضي وجوده في الذهن فكون السالبة
الخارجية اعم من السالبة المحمول قلت المراد بالوجود الذهني منها
الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام
في انها موجودة في نفس الامر فانها لامحالة موضوع لقضية موجبة صادقة
واقلها انها مغايرة لجميع ما عداه واما ان ذلك الموجود في مشعر من
المشاعر اولا وعلى الاول فهي اي مشعر فبحث آخر وبهذا ثبت
الملازمة بينهما بحسب الصدق فتأمل عبد الرابع ان قولهم صدق الموجبة

فان صدقت اذا انتفاء ج ليس ب فالسلب الا كان جزءاً من المحمول كانت القضية موجبة معدولة وان كان خارجاً عن المحمول
كانت القضية سالبة فلا يتصور سالبة المحمول فنقول السلب خارج عن المحمول في السالبة وسالبة المحمول الا ان
في سالبة المحمول زيادة اعتبار فانا في السالبة نتصور الموضوع والمحمول ثم النسبة الايجابية بينهما ونرفع تلك النسبة
وفي سالبة المحمول نتصور الموضوع والمحمول والنسبة الايجابية ونرفعها ثم نعود ونحمل ذلك السلب على الموضوع فانه ادام (?)
ايجاب المحمول على الموضوع تصدق السلب (?)
عنه فيتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف ... يقتضي وجود الموضوع وصدق السالبة لا يقتضيه كلاهما مخصوص ان
السالبة فان فيها اربعة امور تصور عند المتأخرين بجزء سالبة المحمول فان الامر فيها على العكس عندهم
الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة واما على ما حققناه فلا تخصيص والله اعلم قوله وقد يجعل حرف السلب
الايجابية وسلبها وفي سالبة
المحمول خمسة وهي تلك الامور الاربعة كلا وغيره وليس قوله جزءاً من جزء اي من جزء الموضوع او المحمول
مع حمل السلب على الموضوع شرح قوله فيسمى اي القضية المشتملة على ذلك الجزء قوله معدولة
المطالع
اي معدولة الموضوع او المحمول او كليهما ومن اعتبر سالبة المحمول فينبغي
ان يقيد ما ذكره في تعريف المعدول بقيد يخرج محمولها فان حرف
السلب هنالك ايضاً جزء من المحمول وان وقع في شرح المطالع ان السلب
خارج عن المحمول في السالبة وسالبة المحمول متمايز تعريفه بان في
سالبة المحمول نعود بعد سلب المحمول عن الموضوع ونحمل ذلك السلب
على الموضوع وهل هذا الا تناقض ويحتاج في دفعه الى التكلف بان يحمل
المحمول في عبارته على المحمول الاول الذي ورد عليه السلب قوله
وقد يصرح بكيفية النسبة فوجهة نسبة المحمول الى الموضوع اما انها
ضرورية في نفس الامر او ممكنة دائمية او غير دائمية الى غير ذلك فتلك
الكيفيات الثابتة في نفس الامر يسمى مادة القضية والصورة المعقولة

... سمها في القضية المعقولة والدال عليها في الملفوظة يسمى جهة فان كانت
القضية خالية عنها يسمى مهملة من حيث الجهة لا من حيث السور وان كانت مشتملة
عليها موجهة قوله وما به البيان جهة اراد به ما بينا وان الصورة
المعقولة واللفظ الدال معاً فان الصورة الذهنية دالة على ما في نفس
الامر على ما هو المشهور ثم الجهة اذا وافقت المادة صدقت القضية
والا كذبت اذا تمهد ذلك فنقول القضايا التي يبحث عن احكامها
من النسب بينها والتناقض والانعكاس خمسة عشر سبع منها مركبات
وهي التي معناها مركب من ايجاب وسلب وثمانية بسائط وهي
التي معناها اما ايجاب فقط او سلب فقط فقدم الكلام في البسائط
لتقدمها بالطبع قوله فان كان الحكم بضرورة النسبة ما دام ذات
الموضوع اي ما دامت موجودة قوله فضرورية لاشتمالها على
الضرورة قوله مطلقة لعدم تقييد الضرورة المعتبرة فيها بوقت
او وصف مثاله كل انسان حيوان بالضرورة وقد يطلق الضرورية على
المطلقة على ما حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ازلاً وابداً
كما في قولك الله تعالى حي بالضرورة ويختص باسم الضرورة الازلية

والاول بالضم الذاتية فان ضرورة ثبوت الحيوان للانسان في وقت
فهو ضرورة معتقدة اذ لو لم يوجد الانسان اصلا لم يكن حيوانا ولا يلزم من
ذلك مع بخلاف ضرورة الكيونة له تعالى فانه ضرورة غير معتقدة بشرط
فان اشعار بثبوت المحمول له تعالى مستحيل لذاته فان قيل على التفسير الاول
اذا كان المحمول هو الوجود لزم ان لا امكان في الضرورة الامكان الخاص
كقولنا كل انسان موجود بالضرورة فانه صادق لان الشئ ما دام
موجودا يكون موجودا بالضرورة مع صدق كل انسان موجود بالامكان
الخاص اجيب بان المراد ضرورة ثبوت المحمول للموضوع في جميع
اوقات وجوده والوجود ليس ضروريا في جميع اوقات وجود
الموضوع وان كان ضروريا بالشرط وستعرف الفرق بينهما في المشروطة
العامة وفيه نظر لانه لو كان معنى الضرورة المطلقة ما ذكر لزم ان لا يصدق
الا في مادة الضرورة الازلية فلا يكون اعم منها لان وجود الموضوع
اذا لم يكن ضروريا في وقت وجوده لم يكن ثبوت المحمول له ضروريا
في ذلك الوقت وبه اظهر وقد تنبه له بعض المتعلقين عند
بهذا الكتاب والحق ان الضرورة المطلقة هي الضرورة بشرط الوجود

والمعنى في الضرورة بهذا المعنى هو الامكان لمعنى رفع الضرورة بشرط
الوجود واما الامكان الذاتي فانما ينافي الضرورة الازلية فتدبر
قوله اوما دام وصفه اي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام الوصف
العنواني قوله فمشروطة عامة اما تسميتها بالمشروطة فلاشتراط
الضرورة فيها بالوصف واما تقييدها بالعامة فلكونها اعم من المشروطة
الخاصة كما يجئ في المركبات ثم المشروطة العامة تارة تؤخذ بمعنى
ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني واخرى بمعنى ضرورتها
في جميع اوقات الوصف الفرق بينهما انه يجب في الاول
ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها
بامتناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غير الاولى
ان قولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا بالمعنى
الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست
ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظهر مثلا اذ
الكتابة ليست ضرورية له في شئ من الاوقات فكذا حركة الاصابع
فالمعنى الاول اعم من الضرورية من وجه لصدقها في مادة الضرورة الذاتية

المشروطة بالمعنى الثانى اعم مطلقا من الضرورية المطلقة والضرورية المطلقة اعم من وجه من المشروطة بالمعنى الاول كما صح الاصل
الاول ان المشروطة بالمعنى الثانى اعم فى الجملة من المشروطة بالمعنى الاول ١٢

والعنوان عين الذات كقولك كل انسان حيوان بالضرورة
الذاتية وبالضرورة ما دام انسانا وصدق الاول بدون الثانية
حيث يكون العنوان غير الذات والمادة ضرورية دائمة
كقولك كاتب انسان بالضرورة وصدق الثانية بدون الاول
فى المادة الضرورة الوصفية دون الذاتية كمثالى تحرك الاصابع
والمعنى الثانى اعم منهما مطلقا لانه اذا ثبتت الضرورة الذاتية ثبت
فى جميع اوقات الوصف من غير عكس كما فى قولك كل منخسف مظلم
ما دام منخسفا فان الاظلام ضرورى له فى وقت الانخساف وهو
وقت الترسيع عادة معا وليس ضروريا فى سائر الاوقات وبين
المعنيين عموم من وجه اما من جهة العموم فلان الاعم المطلق من الاعم
من وجه من شئ يكون اعم من ذلك الشئ فى الجملة فيكون المعنى الثانى
اعم من الاول واما جهة الخصوص فلصدق الاول بدون الثانى
فى المثال المذكور فتدبر تفهم قوله او فى وقت معين اى حكم فيها
بضرورة النسبة فى وقت معين من اوقات وجود الموضوع
قوله وفعلية مطلقة لتقييد الضرورة فيها بالوقت المعين

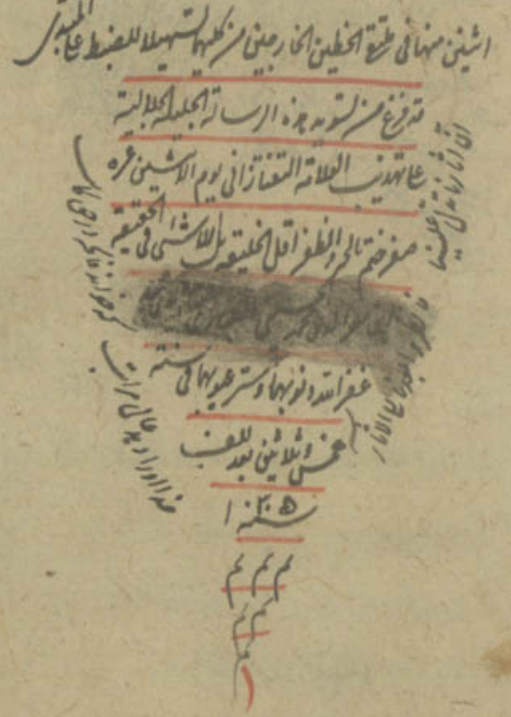
وعدم تقييدها بالدوام اولا الضرورة مثاله كل قمر منخسف وقت
الحيلولة وهى اعم مطلقا من الضرورية ومن وجه من المشروطة العامة
بالمعنى الاول ومطلقا من المعنى الثانى لان جميع اوقات الوصف
بعض اوقات الذات قوله او غير معين اى حكم فيها بالضرورة
النسبة فى وقت ما من ذلك الوقت فى الجملة قوله
فمنتشرة اما المنتشرة فلعدم التقييد كقولنا مثاله كل ذى رئة
متنفس وقتا ما بالضرورة وهى اعم مطلقا من الوقتية وهو ظاهر
ونسبتها الى الضرورية والمشروطة بالمعنيين نسبة الوقتية
قوله او بدوامها ما دام الذات اى لم يحكم بدوام النسبة ما دام
ذات الموضوع موجودة قوله فدائمة مطلقة ووجه التسمية ظاهر
مما مر وكما علمت ان الدائمة ضرورية ازلية فكذا الدائمة وهى التى حكم
فيها بدوام النسبة ازلا وابدا مطلقا لا حال وجود الموضوع فقط كما مر
من مثال الضرورة الازلية والازلى هنا اخص من المطلق ايضا كما
فى الضرورة لتكثر الدوام الذاتى لا تفارق الاطلاق العام فى قضيته
محمولها الوجود بخلاف الضرورة الذاتية كما مر والدائمة اعم مطلقا

من الضرورية لان اشتراع انفكاك النسبة لايستلزم دوام ثبوتها من
غير عكس لجواز ان يدوم النسبة مع امكان زوالها وفيما من
تقييم العرفي المفارق الى الدايم فان المكنة لاتدوم الا لحظة اما بانتهاء
او بواسطة انتهائها الى ما يجب بذاته ومع وجود العلة يجب وجود
المعلول فالدوام لايكون الا في الضرورة بالمعنى الاعم اعني اشتراع الانفكاك
سواء كان ناشيا عن ذات الموضوع او غيره فان اخذ الضرورة
بالمعنى الاخص اعني اشتراع الانفكاك الناشي عن ذات الموضوع
مع النسبة المذكورة وان اخذت اعم خلافا لمن يقول بدوام النسبة
بحسب النظر المجرد مفهوم القضايا مع قطع النظر عن الاصول التي تحقيق
في الفلسفة فان العقل في بادي النظر يجوز انفكاك الدوام عن
الضرورة وليس من وظايف الفن بناء الكلام على الاصول الدقيقة
التي تشترك فيها في العلوم التي بعده وقد اشار بذلك الشيخ
في بعض مواضع الشفا وهي اعم من وجه من المشروطة بالمعنيين لتصادقهما
جميعا في كل انسان حيوان وصدق المشروطة بالمعنيين بدوامها
على كل قمر منخسف مظلم ومصدقها بدوامها في مادة الدوام الخالي عن الضرورة

الذاتية والوصفية مطلقا وكذا الوقتية والمنتشرة بناء على ما مر
من العذر وعليك بطلب الامثلة **قوله** او مادام الوصف اي لمن
حكم فيها بدوام النسبة مادام وصف الموضوع **قوله** فعرفية عامة اما العرفية
فلان العرف يفهم هذا المعنى من اطلاق النسبة عند عدم ذكر الجهة حتى لو قيل الكاتب
من الغايم بمستيقظ يفهم العرف منه سلب الاستيقاظ عن الغايم
مادام نايما قيل وقوم فهموا هذا المعنى من الموجبة ايضا واما العامة فلكونها
اعم من العرفية الخاصة كما يجئ وهي اعم من الدائمة والضرورة مطلقا لانها اذا
ثبت الدوام في جميع اوقات الذات ثبت في جميع اوقات الوصف
من غير عكس كما في كل منخسف مظلم وكذا من المشروطة العامة بالمعنيين
لان الضرورة الوصفية تستلزم الدوام الوصفي من غير عكس كما في مثال
الكاتب وتحرك الاصابع ومن الوقتية والمنتشرة من وجه لانها يتصادقان
جميعا في مادة الضرورة الذاتية والعنوان عين الذات مثل كل انسان
حيوان ويصدق بدوامها في مثل كل كاتب تتحرك الاصابع مادام كاتبا
ويصدق فان بدوامها في مثل كل قمر منخسف وقت الحيلولة او وقتا ما كسوف
كل قمر منخسف مادام قمرا **قوله** او بفعليتها اي لمن حكم بثبوت النسبة بالفعل

سواء كان في احد الازمنة كما في احوال الجسمانيات او متعاليا عن الزمان
كاحوال المجردات قوله فمطلقة عامة اما تسميتها بالمطلقة فلان
هذا المعنى هو المتبادر عند اطلاق القضية مجردة عن الجهات واما تقييده
بالعموم فلانها اعم من الموجود بتين كالسيالي الشامل للدائم وهذا
القضية اعم من جميع ما سبق كما لا يخفى وما قيل من انها ليست اعم من
المشروطة العامة لجواز ان لا تكون ذات الموضوع موصوفا بالوصف
مستدلا بالصفة ولا كون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول واقعا
فيصدق المشروطة بثبوت المحمول للموضوع الفرورة الوصفية مع كذب المطلق
كقولنا كل كاتب ايا متحرك الاصابع دايما فان الكتابة الدائمة
يستلزم التحرك لكنه غير واقع فيصدق الفرورة بشرط الوصف دون
المطلقة فاقول فيه بحث لان ذلك انما يتم لو كان نفي المشروطة
بثبوت المحمول بالفعل تقدير الاتصاف بالموضوع ولم يكن نفي الفعلية
البثوت على التقدير بل البثوت في نفس الامر فح يصدق
المشروطة دون المطلقة اما اذا اعتبر البثوت في كليهما على التقدير
او بحسب نفس الامر فلا يظهر صدق المشروطة دون المطلقة اذ يمكن

ان يقال المشروطة لا يستلزم المطلقة مطلقا فان كان الحكم في المشروطة
بالبثوت على التقدير فيستلزم مطلقة كذلك وان كان الحكم
فيها بالبثوت بحسب نفس الامر فيستلزم مطلقة مثلها فانك قد
علمت ان القضية قد تؤخذ حقيقية وقد تؤخذ خارجية واذا
اخذت خارجية كان الحكم فيها بثبوت المحمول في نفس الامر لا
على التقدير فلم لا يؤخذ المشروطة كذلك وتفصيل الكلام ان معنى
المشروطة بثوت المحمول للموضوع ثبوتا يشبع الفكاكه عن الوصف
وليس معناها مجرد اشباع انفكاكه عن الوصف بل هو كيفية النسبة
واصل النسبة هو البثوت ثم ان اعتبر هذا البثوت بالفعل سواء
كان بحسب نفس الامر او على تقدير وجود الموضوع ظهر استلزامها
لمطلقة مثلها قطعا ضرورة استلزام المقيد المطلق وان اعتبر بالامكان اي
حتى يكون معناها بثوت المحمول للموضوع بالامكان ثبوتا يشبع انفكاكه
عن الوصف كانت اخص من الممكنة ولم يستلزم المطلقة بناء على
كون الممكنة اعم من المطلقة كما هو المشهور الا انهم لم يعتبروا هذا المعنى
بل اخذ البثوت المعتبر فيها بالفعل فمن اخذ مع المشروطة مجردا عن استلزام



العنوان المحمول فقد فوت اصل معنى الحمل الذى هو اتحاد المحمول
مع الموضوع واخذ فى المشروطة ثبوت المحمول على التقدير وفى المطلقة
الثبوت بحسب نفس الامر فحكم بالايعقد الا تغيرا فى القاعدة من المقدمة
بسبب القضايا وكذا اخذ فى المشروطة ثبوت المحمول بالامكان
لا بالفعل على انه لا يرد على القوم فى حكمهم بكون المطلقة اعم من المشروطة
شئ لانهم انما يثبتون النسبة بين المعنيين على ما ذكرنا من غير
تغييرها الى ما اراده بين النسبة بين ما قصده منها فلا نزاع
له فى المعنى قوله او لعدم ضرورة خلافها اى لم يحكم فيها
بعدم ضرورة خلاف تلك النسبة ان كانت موجبة
فعدم ضرورة السلب او سالبة فعدم ضرورة الايجاب
قوله فالممكنة اما تسميتها بالممكنة فلاشتمالها على الامكان
واما العامة فلعمومها بالنسبة الى الممكنة الخاصة كما سياتى
قوله فهذه بسائط يعنى المعتبرة لامكان اعتبار بسائط
اخرى معتبرة فى ضمن المركبات ولم يعتبروا منفردة وقد وصف
البسائط فى شكل مغرس ووصف النسبة بين كل

باب تحقق الغير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وعترته الطاهرين

وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الحنفي هذه

تعليقات التقطت مني على شرح الهيات التجريد وقد جمعتها

تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد جعلني الله والطالبين

من اهل التأييد قوله استدل على وجود الواجب اه اختار

المصنف في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي

يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج

الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريق

بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا

المنهج على دليل واحد لحصول المقصود والاشارة الى قوة هذا

الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بجمع اربعة احدها ان للوجود

اقول

اقول اذا بالبديهة فان كان واحد منهما واجب الوجود بالذات

ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنا فلا مؤثر موجود بالضرورة و

لزم اشتمال الممكن الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان

الوجود في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود واجب الوجود

لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب

الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور

والتسلسل ويمكن حمل كلام المصنف على هذا وايهما ما قرره الشارح

وهو احد احتمالي عبارة المصنف ومن البراهين التي ظهرت له

في هذا المطلب وناسبت اهل البحث ان يقال بتقدير كون

الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما

يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما الان ووجود الممكنات

انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق وجود

ما الان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ما ليس للوجود المطلق

من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه

وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى
تأمل وهذا تحقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له
مبدأ بالذات وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات وليعلم ان يتيمم
جميع براهين هذا المطلب التي تؤخذ فيها ابطال الدور مبنية
على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت
متناهية او غير متناهية فهي كحكم واحد فامكان طرفيها الاعدام
عليها بالكلية بعد تمهيدها الاشتهى فصحة ما مر وكذا فصحة
ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون
خارجا عنه بالفرد وتة والموجود الخارج عنه انما يكون واجبا
بالذات وكذا فصحة ما قيل من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن
ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه وعلته

ومجموع الممكنات ليس بممتنع ان يصير لا شيئا محضا

ممكن

اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات
من علة تكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة
علة لجميع اجزائه وكذا فصحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما
من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات والا منشأ لامتناع لا شيء
العالم عليها بالكلية وكذا فصحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب
لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه
لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود
بناته ولا يخفى ان اثبات هذا المطلب بنهج اخر وهو ان يقال ممكن
بان يتحقق يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن
ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود بالذات باحدى
الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تأمل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على البراهين المعتدة على هذا المطلب العالي فان كلا
منها كاشفة قاطعة لغياهب الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية
الاعتقاد قوله على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه اه اقول

قال المصنف رحمه الله وجود العالم بعد عدمه ممكن بالامكان الوقوعي ولا يخفى انه لو ثبت حدوث العالم بمعنى الامكان لكان ممكنا وهو في
نفسه واما ان يقال ان الحدوث بمعنى العدم الذاتي والزماني والاول مما اجمع العقلاء على بطلانه فقوله بالمقصود وترك
ما هم خلاف المقصود وفيه انه ايضا موهم لما هو غير المقصود اذ العدم الذي يتوقف عليه العدم الذاتي والزماني
هو العدم الذاتي لا الزماني ولا يخفى ان الحدوث ايضا كذلك

51

اى بحيث انه ليس فيه شيء منهما الا ومنافاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
في اى وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة
منهما ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل
فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احداهما هي صدور الفعل
والاصدور واراد وامنها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم بين معنييهما ظاهر
فمعناها متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم
وعلم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا بما شاع انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في
اثبات بغيته الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال

بالحق

بالحق ان يقال في اثباته ان تأثير تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله واحتج على انه
قادر بأنه هذا الاستدلال انما يناسب لمن يبنى الاشعري ولهذا
ذكر صاحب كتاب الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل
المصنف اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض المصنف ويقول

تأثير تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التأثير الى شرط
حادث يحتاج الى شرط آخر حادث بناء على ما ذكر من انه
لو كان حادثا التوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المصنف بالجملة
ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر
في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك
الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ولزم التسلسل

وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشئ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث غير سليم عند المص واكثر المعتزلة بل عند
اكثر المتكلمين ولا لانا نفرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعمال
الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثير قدم في العالم
ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار بجواز ان ترجيح الفاعل
المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثير قدم في الحادث يحتاج
الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثير قدم ليس بالايجاب
بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس
ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكما
في شئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح
الفاعل المختار جايز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية
والمص في الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة

يصح استعماله في مطلوبهم تفهم

الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعندنا لا يتوقف
على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد
العالم في الوقت الذي اوجد فهو قائل بالايجاب الخاص
فهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير و
مصالح الغير والمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم
لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال انما يتم بما يقابل خلاف
الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بدليل المذكور
وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في
الازل ان يوجد بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة
والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح قال المص في شرح
الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث
فرق فرقة اعترفوا بتخصيص اول الايجاد بالحدوث
لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن جرى مجراهم وهؤلاء يقولون بتخصيصه على

سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة
تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على
سبيل الوجوب وجعلوا احدوث العالم في غير ذلك الوقت
ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي
المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعتبروا بالتخصيص خوفا عن
الخروج عن التعليل بزاعمين الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت
ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص
وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان
للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص
وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من
المتكلمين المتأخرين اتباعا وانتصارا وان المختار الاول مذهب
لكن قال بالوجوب **قوله** ويلزم قدمه اي قدم الفعل
المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي
لحاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه **قوله** اذ لو كان حادثا فالتوقف

ذلك التوقف مع كون لزومه للحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما
مر الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور وامكان استلزام المح للمح مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
قوله فلا يلزم التخلف عن الموجب التام لحاجة الى هذا القيد
بعد تحقق الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين
احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المتكلمين وايضا التخلف
انما يكون الجائز والجور عن المحالية هذا الحدوث على تقدير
عن الموجب التام وان كان محالا لجاز ان يكون لا دفعا لاجتماع
المتنافيين وهو الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثر المطلق
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور
ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث **قوله** متعاقبة
اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق من حدوث ذلك
غريب **قوله** او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير
لزم تخلف المعلول عن الموجب التام **قوله** اذ لو كان حادثا

لانها على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك
كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في قوله يلزم عدم
بالشخص او العدم بجميع الافراد وهذا قال اذ لو كان حادثا ايجابيا بالشخص
او حادثا بجوز التوقف على شرط حادث قلت الاستدلال باق
اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او
بالنوع وايضا لا ينفع ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث
لا يتوقف على شرط حادث عند المصنف والوجه في تقرير الدليل ما مر
سابقا قوله فلم يجز ان يقول الخ لا يجوز ان يوجد اه العمدة
في اثبات حدوث العالم اجماع الملتين والحديث المشهور وكان
الله ولم يكن معه شئ الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين
التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا
قال المصنف والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فيجوز ها
مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت اليه
وايضا الدليل العقلي قايم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار

ذاته لا يوجد جوهرا وعرضا مما يوافق كلام الحكماء قال الايجي
في كتابه المسمى بالتحصيل وان سألت الحق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا
صفة الاول تعالى لانه اذ لو كان فيه الوجود ما فيه معنى ما
بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركة في افادة
الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشئ من القوة الى
الفعل انتهى فعنى قول المصنف والواسطة غير معقولة ان الواسطة
في ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان
ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد تعالى هو مختص
بالمبدء الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات السماء وهادثة
عنها قوله اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها
المناسب ان يقول ان الامكان باعتبار العلاقة مع قطع النظر
عن اعتبار الارادة اليها وهو الوجوب باعتبار الارادة فان
الارادة عند المصنف زايدة على الذات والفاعل الداعي والفاعل العالم

لا كون الجسم الذي هو السماء يوم الاول
عالما بحركات نفسه والا كون الحركة
صادرة عنه فتدبر

بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين
على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد لينتفي الايجاب
بالمعنى المذكور قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على
النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح
اشبه الايجاب المذكور الا ان تحقق الايجاب بمعنى استحالة
انفكاك الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي غير زائدة
على الذات والعلم بالاصلح كما اشار اليه وسيأتي تحقيق
ذلك انشاء الله تعالى قوله وهذا مما يدق من ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة و
الاختيار الذي هو مراد المتكلمين فهم الوجوب بالاختيار والارادة
التي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على تفسير
الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في
الازل ففعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا

على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة
عن المعلول في الزمان مع تخلف حكم بانفكاك ارادة الواجب
تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن متعلقها بالمراد في الزمان
كما حكم به المتكلمون فالا يليق بهذا المقام ايراد تحقيق كاف
شاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف فان قيل انفكاك العلة التامة
عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن فلازم الحكم القول
بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا
نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كان
معه في الزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة
متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية
على معلول واحد وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام
من توهم ان الحكماء الذين ينفون تخلف المعلول عن العلة التامة
قالت تخلف المعلول عن العلة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما
اصلا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم جائز عند الحكماء بل لو توهم
ان حادثا زمانيا مثلا حادث زمانيا في الآن الثاني من حدوثه
فان تخلف المعلول عن العلة التامة يستلزم تقدم العلة عليه
بالزمان ولا يكفي تقدمها عليه بالآن الذي هو الطرف المشترك
بين الزمانين المتطرفين لان الآن الذي هو طرف للزمان الاول
ليس هو الآن الذي هو طرف للزمان الثاني بل هو غيره

التتمة يلتزم نوابه لما التزاما تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث يتخلل بينهما زمان
وهي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة
لتعلق الارادة بأحداث الحادث الزماني هو كما يستحيل بحسب
النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه
وكونه بمنزلة التقدم الذي يلتزمه القائلون بها وهذا قد اشار اليه
فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث
الحادث فان الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح
وسيجيء تفصيل الكلام فيه قوله الحكيم قوله بان يريد الترك او لا
يريد لا الفعل هذا التردد بناء على الخلاف فان الترك اما فعل
يصدر عن القادر كما وعزم الفعل قوله اعني انضمام الارادة
الى آخر هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر
الاخر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل او ح يجب الفعل
ايضا لما علم مما يأتي فانهما لا يتباينان الا على مذهب من يحكم
بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التمام في ارادة الارادة

بعض شيوخ المعتزلة والعبارة الآتية في الاول هو ان يقال
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب
الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني ان يقال ان اراد
وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات
مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة
تدل على المراد لكن هذا يأتي وما ذكره بعد في شرح قول المص
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادته فانه
يدل على انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة
على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان فاعل
المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه تخصيص
الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف
وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير
زائدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين

لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل
اصلا مع قولهم اما بان لا يكون بعض الاوقات اصلح للصدور
واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت اشهى اقول لا اخفاء
فان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع
الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما
نقل عن المصنف سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف وقد
مر بين العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير وليعلم ان مختار المصنف هو ان الارادة مع كونها غير زائدة
على العلم غير زايدة على المفاتت وان بعض الاوقات اصلح للصدور
وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك على ذكر منك في
الابحاث الآتية قوله اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده
يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان
الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما
يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا تحقق

ذلك

وكلتا حالتي الوجود والعدم وبهذا يعلم انه يمكن الجواب عن
اختيار كلا شقي الترديد قوله يعني مختارا فاما حال عدم الاثر
لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فان قال قايل ان يقول
لا نسلم ان في الحال اعني وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين
فلا يتحقق حالة القدرة في المستقبل فيحتاج الى الجواب المذكور فيقول
المانعة في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على
الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية
الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال
بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل لكان
تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق وكما قال الله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة
يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج
الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل انما في اثناء

الى القدرة التي هي علة فان حصول المعلول لا يتأتى في الاحتياج الى علة
وقد اجيب عن الاول بانه تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة
فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكلف لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فيأتي في التكليف والقدرة التي هي شرطه ويمكن
دفع هذا الايراد بان متعلق التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في
اي زمان وجد ولا يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان
التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل اخر
لا بذلك التحصيل وح يجاز ان يتعلق التكليف حال القدرة لا يتوقف
ان يتكلف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك
التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا نقول اكتفى في فائدته
كونه سببا لذلك فانه هو الذي لا يتوقف يبقى فائدة التكليف على
التقدير المذكور وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل

وتركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة
حدوث التكليف لا فائدة استمراره والخوان النزاع المذكور لفظي
القدرة وان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التأثير سواء كان مع شرائط
التأثير من الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد
القوة التي يكون مع جميع شرائط التأثير والكسب لم يتحقق الا مع
الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق
شرائط التأثير لم تتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ذهب
بعض كما يعلم من كتب بعض وانه كان الدليل الثاني دالا
على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المذهب هو اختيار
القول الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم في الحال فجواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط
التأثير وفي حال العدم تحقق شرائط التأثير في العدم وفي حال
الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود فلا تحقق القدرة في حال
العدم لا في حال الوجود قلنا لا يأتي على هذا التوجيه قوله ويمكن

والاولى فى توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا تتعلق
فى حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع العدم
فاجاب المصنف ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة فى الحال مع عدم
الفعل فى الحال فتفارد الاشعرية فى قولهم ان الفاعل لا يقدر على
الفعل قبل وجوده قوله واشاء الفعل ليس بفعل الضد قد اشار
الى ان ليس شرط اشاء كون الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان
اشاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل
القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل
فلا يستمر فيكون عدم الاصلى مستمرا ازليا لا ينافى تعلق القدرة باتيانه
وآنيه يكفى فى كون طرف النفى اثر المعنى الاستباع ان القادر لو شاء
فلم يفعل فان شاء الفعل ليس فعل الضد الذى هو العدم فنفى هذه
العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين فى الشرح قوله اى قدرته
الله تعالى شاملة لجميع الممكنات امه لا خفاء فى ان امكان الصدور عن
الغير بالارادة علة المقدورية اذ الشئ الذى لم يتصف بامكان الصدور

قوله

عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور
عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالذات
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور
عن الغير فلم يجز كون الممكن فاعلا مستندا الى الممكن بايجاد
ذاته لانتفى محض وما كان كذلك لا يصلح ان يصير موجدا يكون عنه
وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون
الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام
ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات
والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرايط التاثير لا يتعلق
الا بالممكنات التى لها امكان الوقوع بالنظر الى علة بالنظام الاصلى
اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق فان
صدور غير الحركات فى الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته
على الافلاك فهى متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله
لانه ان الامكان علة للمقدورية اه اقول لما كان الامكان علة

للحاجة الى المؤثر والتأثير للامكان له فصح الايجاب بالمعنى المذكور
سابقا باتفاق الفريقين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر القادر قوله ولو سلم اه اقول لما كان مقدورا والمقدور
للشئ مقدورا له فوجب اتصافها بجميع المقدورات الى الواجب بالذات
فثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة
القائلين اه اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب
تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق
الارادة بايجادها فعالكما يعلم من التأمل في ادلتهم قوله العباد
هذا الاستدلال انما اه لا يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع انما الفرق فهو فان الاشعرية لما اعتقدوا ان
ليس التأثير ثابتا لغير الواجب الوجود فهو امنع كون ممكن
غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور تعالى عدم
امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما
يصدر عن الواجب بالذات وعلى مذهب المعتزلة فارتفع المنع المذكور
اتم

بان يتوقف كلما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب بالاعتبار
كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه مريدا وعالما بنظام الخير اي
لا يلزم من كون الشئ ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب
المستجمع لجميع شرايط التأثير قوله فعلى قاعدة الاعتزال اه اقول
على قاعدتهم لا يلزم الاجواز ان يكون بخصوصية بعض المقدورات
الممكنة ما نعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرايط التأثير بل من تعلق
الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة
بمعنى ان الواجب مالك تلك الخصوصية لم يقع بقدرته قوله وعلى
قانون الحكمة اقول على قانون الحكمة لا يمكن ان يوجد ويوثر الا واجب
الوجود بالذات وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من
الواجب بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي
ليس له في حد ذاته وجود يمتنع عندهم اتصافه بالايجاد نعم قول الاوجه
وقول الحكماء يقتضيان عندهم في الممكنات قد اعلمت لك ما نقل سابقا
عن بهمنيار قوله جاز ان يستعمل المادة اه هذا لا يوجب تجويز صدوره

مقدورة ز

انا الوجود لم يعرض لها ولا تعرض لها ولا تهتم بها بل معدات حمل الوجود
عليها مجرد نسبتها بها الوجود كالنسبة اذ هو مشترك الحمل
وكل مصداق حمل احد اطلاقيه عليه لا محالة موصوف بالمعنى الذي
المتبادر وهو اتصاف الموصوف بالمعنى المشتق فمعنى ان الممكن
الممكنة لا يطلق عليها الوجود حملا على انها الكينونة منتزعة
تحقيقة الوجود الخاصة الواجبة ونسبتها كنسبة الكثرة
الى البحر والاشعة الى النور والتقيدات الى الاطلاق الكلية ثم
اذا لوحظ ان الظهور الحق انما هو الوجود الحقيقي الا الوجود الحق
الاول تمشت نفس الظهور الثاني فالظاهر الحق انما هو الله
سبحانه وانما المخلوق ماهية انه تعالى فاذن هو حقيقي قرطوط
الظهور ونسبته الى عقول العقلاء كالكثرة المرشدة الظهور
نسبة الشمس الى الهوة بل النسبة بين النسبتين
فتبصر ٢٦ ق الله اعلم

ممكن عن غير الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون آه لا يخفى ان
المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور غير الواجب ليس على السواء
وان نسبة الذات بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن
الغير على السواء كما اخفاه فصدق هذين الحكمين قوله اعظمها الشبهة
آه شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر
فلا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان تقسم الاشياء على خمسة اقسام
احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا
وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته
غالبا وخامسها ما فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن
ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام الممكنة
اعني القسم الثاني الذي لا شر فيه البتة والقسم الرابع الذي خيريته غالبة
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وقول الثنوية ان الله تعالى
لا يصير مبدأ لما فيه شر يكون الزاما بان الله تعالى مبدأ لاشياء خيريتها غالبة

وقد تقدم

قال المحقق الشيرازي والاحكام التجرد وكل شيء فالعلم الاجمالي
لا يخفى ان عدم العلم الاول منوط بعدم كثير افعال العباد مخلوقة له تعالى
وهو مذهب المعتزلة وكذا الثاني اذ ليس شيء مما لا نهاية له
الا وقد علم

وقد تقدم في شرح قوله الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع الشبهة الثنوية
قوله وكانهم اراد وا آه وعلى هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم
والامكان قوله والمجوس منهم قال المجوس ان ايجاد الخير من يزدان
بالغاء الشر فيه فيزدان اوجد اكثر من ويكون جميع الشر انما يصدر من
اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا آه اللهم الا
ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا
محضا ولهذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي
هو شر محض او يراد ما قاله الشيخ والحاصل ان شبههم ما ذكروا فيها
انما يكون بما سبق قوله والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى
بان يكون غاية عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل على حكم ومصالح
يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته
قوله والتجرد اي تجرد الواجب تعالى وهو على المشهور كونه غير جسم و
غير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه
محض الوجود الحقيقي المنزه عن الهيئة والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته

الا وبواسطة يدل على علة تقم بافعاله وفي هذا الدليل سترة تأمل فيه

ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل التأله والذوق قوله واستناد

كل شئ اليه هذا الدليل على تقرير الشئ انما يدل على ثبوت علمه بجميع الموجودات

كلية كانت او جزئية بعد مقدمة اي دليل اخر دالة على علميته وعلى هذا

يمكن حمل قوله والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه

عرق الجبين بعد وتعب ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين يدلان على اصل

اصل العلم وعمومه احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات

التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون

الفاعل المجرد واكمل من اثر ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع

الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة

كلية او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم اجمالا ثم يثبت

العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان

مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدأ لفيضان

العلوم على العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بالقوة

ثم باحد الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع الموجودات قوله

اتفق جمهور العقلاء اي انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني

انه لم يسبق احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تقدم بل البعض

انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء وفي الايجاد نفاه بعضهم

ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض الذي

نفوا العلم بذاته تقدم انما نفوا العلم الزايد على الذات كما يشعر به كلامهم

قوله وجاز ان يكون قوة ما هو كامل آه اي جاز عند المتأمل في

اول نظره والاولى ان يقول وجوز والحاصل ان نظام الموجودات

على وجه لا يمكن ان يوجد على غيره وعادته توهم خلاف ذلك

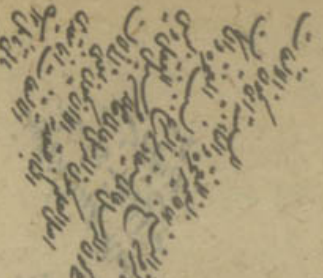
كما ذهب اليه الشافعي قوله وخفاء الضروري على بعض العقلاء انما

هذا اشارة الى ان البعض انما نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله

وتقدس وكونه عالما بالادلة السمعية آه اقول العلم تمسكوا في عموم

العلم وشموله لجميع الموجودات الكلية كانت وجزئية بالادلة السمعية

وح لا يرد ما اورد عليه قوله وان لم يخطر بالبال كون الرسل



عالما ان اراد بالحضور الحضور التفصيلي فيكون بما يستفاد من الشرع
اصل العلم وان اراد بالحضور حصول العلم بان لا يكون معلوما
الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشيخ بقوله والظاهر ان هذا مكابرة
والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والتعريف لجميع الممكنات
يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من يعلم ان لا كون
شيئا عالما بالاداة التي هي من العلم العلم المتقدم على ايجاد الممكنات
في الاعيان فح لا يرد ايضا عليه الا ايراد المذكور قوله وكل مجرد
عاقل ما حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة
وعلايقها قال بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس
والمعقول في ذاته وجود المدرك وكان وجود المدرك نفس
المحسوسية والمعقولية لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته
ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما
وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالاجسام
التي تدرك ذواتها لا يصح ان يكون مفارقة للمادة والا كان وجودها

لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك
ذواتها والا كان وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته
فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد لهذا ان القوى الحسية كالبصر
واللمس والذوق لا تدرك ذواتها ثم قال فالفصل الذي لبيان العقل
والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو
معقول واحد فاذا كان وجود بعض كان معقولا له واذا كان
وجوده لذاته فهو معقول ذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني
عن المهية واضعف الموجودات ما حقيقة القوة وهذا هو الهيولى
فان وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقول انتهى اقول
واضعف الموجودات ما حقيقة القوة اثارة الى ما لية كون الهيولى
غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس الهيولى
وجودا بالفعل فضلا عن ان يكون لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ
الظهور والانكشاف ليس الا للموجود بالفعل وبذلك يندفع اعتراض
الاشراقيين على قول المشائين من ان التعقل حضور المهية المجردة عن

العلايق المادية للشئ المجرد القايم بذاته وهو حاصل في شان المجرد
لان ذاته غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهويته لو كفى في كون
الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكان الهيولى التي اشتوهاشا عرة
بنفسها اذ ليست هويتها غيرها بل منتهاها وهي مجردة عن الهيولى الاخر
اذ لا هيولى للهيولى وهي لا يغيب عن نفسها ان يخفى بالغيبة الواقعة في
تقرير هم الادراك بانه علم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعيد
عن الذات لا شاعة بعد الشئ عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور ان
قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته ممنوع ولم يصح جعله دليلا على كون
المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشئ بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان قولنا
لم يحصل تجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل حصل تجرد الموجود بالفعل
في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم فانه رفع النقض بالهيولى فان
الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل هو موجود بنفسه
اي غير قابل بالفرض لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان
النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور

وظاهر نفسه

مجرد فهما فان النفسيان فاذ لتان منزلة نور المشائين من ان
كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت
ان الموجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فضلا وجوده اذا
معقولية لذاته وعقلية لذاته فوجوده اذا عقل وعاقل ومعقول
بيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلائقها
ثم ليس نعكر الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كلما يكون مجردا عن
المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل
او لا يصح ان يعقل وتحت ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن
ان يعقل فاذن ان ما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شئ
حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا كالحال
في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى مجرد يجردها عن المادة حتى
يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن
بالفعل فهو عاقل لذاته فانه اذا لم يكن عالما بذاته لكان غير معقول

عاقل لذاته

بالنوع وقد فرضناه معقولا بالفعل وهو خلف اشي اقول ويمكن الاستدلال
على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشأ
عالميتها ليس الا تجردها في الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل
معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية
وادراكاتها وقد استدل على اثبات علم الباري تعالى جل وعلا
بان العلم كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك
فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل
له بالفعل اذ هو كامل بحسب ذاته **قوله** والثاني انه تعالى عالم
بذاته انه لا يخفى بما في حمل عبارة المصنف على هذا الوجه والاولى ان يحمل
عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا **قوله** اما الاول
فلان العلم آه تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وشرحه
انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل فاته عقل ما عداه اما الاول فلان
التعقل حضور الهوية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد القايم
بذاته وهو حاصل في شأنه لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون

عالما بذاته واما الثاني فلان ذاته تعالى مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بخلاف الشق عبارة الماذكر واورد عليه جميع
الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول
اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم
له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود بكل منهما حاصل
قوله ويرد عليه اما الاول آه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم
اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لا يتوجه
المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون
العلم عبارة عما ذكر او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة
الشق فان كون العلم عبارة عما ذكر او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه
وقد فهم عن عبارة عامة الاشارة الدين انه لما كان نفس الانسان
عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته تحد سواء من ذلك ان التعقل
عبارة عما ذكر او عما يلزمه ذلك والحق هو الثاني وبذلك يحصل
المقصود كما مر **قوله** فلم لا يجوز ان يشترط آه علم جواز اشتراط التغاير

بالذات بين العالم والمعلوم فالعلم يعلم من يعلم الانسان بنفسه

واما كون الحواس غير عالمة باشيائها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة

والاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في المنع على تقدير الشارح

ان يستفسر من علم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غايبة عن ذاته

فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرد لا ينافي العلم كما في صورة

الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالغايبة وان اريد به الشعور

والانكشاف فممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقدير

الشمول فيجب ان يصير التجرد والاستقلال في هذا الدليل كما هو مذكور في الوجود

في المواقف وح لاجل اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه

المذكور في علم كون العلم شرطا لتغاير العالم والمعلوم بالذات

واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر قوله واما ان العلم بالعلة

يوجب آه اقول لخلاصة الدليل الاول ان الواجب في اعلى مراتب

التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات

اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال

تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم

بذاته عالم بما صدر عنه بديهي ويعلم ان الواجب الوجود علمين

احدهما علم كمالي اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته

بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات كما قال بعضهم بيان ذلك

ان حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط

علة فاعلية للمعقولات المفصلة ولكل المعقول البسيط علة غائية موجود

في عقولنا وهناك بنفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما

يكون منك وبين اذهاننا فارق فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك

جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يملأ دستة كاغذ بل ما عند

تعالى اشد تجريدا اشهى فهو الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته

وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما

هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال

واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو فاعل الكل من حيث هو اكثر قيه

فهو من حيث هو عاقل ذاته فعالما بالكل بعلة ذاته وعلمه

چه خیال تو از لبکده ام شب ببرد چون بر آرد ز عشق تو دماغ دارشم

بذاته شئ ذاته ويكثر علمه بالكل بكثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته فهو الكل في وحدته وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما اوجد في
الخارج والمدارك من مراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور الاعظم
في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالمعقول عند الحكماء فالقلم
الذي هو اول المخلوقات جاهز ذاته مع ما هو مكون فيه عند الاولين
تعالى هو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبالنسبة الى
الاشياء في المراتب التي بعد هذه المرتبة وثانيهما ما يعبر عنه في الشريعة باللوح
المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما يتنقش فيه من صور الكائنات
عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما
فوقها وثالثهما كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي
يتنقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة
بذواتها عند الواجب تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام

العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود
تعالى في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود تعالى في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار
ومعلومات باعتبار آخر وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكال
المورد على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بيانه
انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول
المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فلم ان استلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة
فيلزم ان يكون ذاتها محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشئ واحد من جهة
واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل
الافلاطونية وقد ثبت بطلانها او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير
ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير الشئ
لا يكون علما لذلك الشئ ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة

كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب ابتداء محتاجا في ادراك
المعلولات الى الآلة وهو بعيد منها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل
او الانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته وقد سبق ان حضور العلة مغاير
لحضور معلولها اما لارتفاع السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات
الموجودة في الاعيان بعلل قيامها باذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية
كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات
او كانت صور المعقولات فبغير قيام آخر وهو قيامها بامر آخر حاضر
باذواتها عند الواجب تعالى لا بمحذور في ذلك فان مناط الاتصاف
بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما القبول واما الحضور
لا بمحذور في احتياج الواجب بالذات الى معلوله في امر غير كمالي
كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما ارتفاع الاشكال
الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علمه بالعلة التامة بالفعل مستلزم
للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق

ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول

الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها و
للعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة لم العلم الاجمالي لم يلزم من فقط
تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان
حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان
اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد ذلك القول
ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او
معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا
يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالاجمالي بلا محذور وان
اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين
الايجاد كان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي
فيه يلزم مغايرة علمه لعلمه بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان
للمتكلمين هاهنا طريقين الحكماء مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه
تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات
العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المتقدم

وقد اشار اليه بعبارة في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب
الوجود يعقل ذاته فيعقل انه لوازم ذاته والا لما يعقل ذاته بالتمام
واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته
فهو بعينه كونه مبدأ للوازمه اي لمعقولاته بل مما يصدر عنه اما يصدر
عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يتم ان يكون ذاته محلا لاعراض
ينفعل عنها او يتكمل بها او يتصف بها بل كما له انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم لا في آن توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته هي
صور معقولاته لا على ان تلك الصور يصدر عنه فيعقلها بل نفس
تلك الصور لكونها مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة لذاته
وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية اتم فان
قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس يجب اي الواجب تعالى بحيث يحصل
تلك المعلومات بل يجب بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم

فان كونه

اي العلم بذاته تعالى وقد ذكر كونه سببا لوجود المعلول في

بان له

وليس هو عالما بان يحصل له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور اي

بمعنى اي

بان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وهي
تلك المعلومات مع كثرة غير على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقة
حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عندنا علة
للمعلومات المفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على
ان العلم المتقدم عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلامه السابق يدل على انه

كذا في النسخ اليس

اخذ مذهب الحكماء في المطلق وهو ان جميع الايجادات العينية تسبق

في الاصل

بالعلم الزايد على الذات وجب حمل الكلام الاخير وهو قوله وتلك
المعلومات مع كثرة عنه على العلم المتقدم على العلوم التفصيلية
المتقررة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المتقدم هو عين ذاته

كذا في بالمعلومات

تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول
ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فرد جميع صور ما في الممكنات
وهو اختيار تاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر الاول غير مسبوق
بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع
الموجودات العينية مسبوقة بالعلم الزايد على هذا المذهب وصاحب

الثانى فيتميز من هذين المذهبين لما فى كل منهما واختار فى الاشارات
المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان فى الكتاب
الثانى نقل الاختيار بالنسبة الى الجوهر العينى الاول بناء على ان الاتحاد
لا يوجد بدون العلم المتقدم المتحد مع المعلوم بخواص من الاتحاد وهذا
النحو من العلم لا يكون عين ذوات الجواهر على ما عند اهل التنزيه ودليل
هذا الاختيار ليختار تابعيه من صاحب الهداية وبمختاره هذا المذهب
وأما المصنف فلم يتعرض لنحو العلم الكمالى المتقدم على الايجاد الا بالاشارة
وأما فى شرح الاشارات فهو يخالف ما صححه فاختار المذهب الثانى
لما فى المذهب الاول من الامور المذكورة من الاشكالين المذكورين
سابقا الى ما يؤدى الى التحقيق الذى ذكره اولا وما يدل على ان
هذا التحقيق الذى اختاره هو المختار عند المصنف ما قاله فى الرسالة
التى الفها فى تحقيق العلم وهو انه كما ان الكتابة لا يطلق على
من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من
باشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من العلم سواء

كان فى حال الاستحضار للعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا
له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر الاول
بالاعتبار الاول وعلى الامر الثانى بالاعتبار الثانى والعالم الذى
يكون عالما ذاتيا فهو بالاعتبار الاول لتمكنه بذلك الاعتبار لا يحتاج فى
كونه عالما الى شئ غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شئ واحد واما بالاعتبار
الثانى فهو محتاج الى اعتبار صور المعلوم والعلم بذلك الاعتبار
متكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول يتحقق بالاعتبار الثانى اما
لذاته فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك
والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار واما لمعلولاته القريبة منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلومات ويتحد هناك المدركات والادراكات
ولا يتعدد ان الا بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم قال ما حاصله
ارجع الى ما ذكرته فى مراتب العلم التفصيلى والغرض من هذا التطويل
هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو مختار المصنف روح الله
روحه قوله والتغاير اعتبارى اى التغاير بين العالم والمعلوم والعلم

وعلم الاول تعالى بذاته اعتبارى وكذا التغاير بين العلم والمعلومات

وعلمه تعالى بالمعلومات بالذات التى هى الموجودات العينية والصور الادراكية

فهذا الكلام جواب عن كلا من السؤالين اللذين احدهما ان العالم

ما حضر عند المعلوم فوجب التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى

عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتبارى كاف فى ذلك فان معنى الحضور

عدم الغيبة وذلك لا يقتضى التغاير الذاتى وثانيهما ان العلم الحقيقى

امر يكون منشأ لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح

الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون فى علم الاول تعالى بذاته

وبالمعلومات لانها التى هى معلومة بالذات كما ذكر والجواب ان التغاير

الاعتبارى كاف فى ذلك فان العلم بالصور العقلية بتعقلها فالصور العقلية

هى معلومة بالذات عين العلم بها فهى من حيث هى منكشفة معلومة ومن حيث

هى منكشفة بذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم لاستلزام القسمة

ضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار والجواب ايضا بقوله والتغاير

اعتبارى كما عرفت ولما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه ذكر الشم

فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد فى

علم الاول تعالى بذاته كما سيأتى فى الحاشية السابقة قوله ومنهم من

قال الاحسن ان يقال ومنهم من الزم ان العلم لا يستدعى صور امتغايرة

للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا الزم فى الجواب

عن الاشكال الاول من هذين الاشكالين المذكورين سابقا ان معلوميته

تعالى صورة بسيطة مستقرة فى ذاته تعالى وذلك لا ينافى وحدته الذاتية

ورد المصنف فى شرح الاشارات بانه ذلك يخالف القواعد هم ثم بين

ان العلم لا يستدعى صورا متغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل

كما لا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو

فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك

الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تصورها

او تستحضرها فى صادر عنك لا بانفراد ك مطلقا بل بانفرادك مما من

غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بعينها بل كما تعقل

ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بشيئهما من غير ان يقتضى تعدد الصور

بل انما يتضاعف باعتبار انك المتعلق بتلك وبتلك الصورة فقط على
سبيل التركيب واذا كان تعالك مع ما قصد عنك بمبادرة تغيرك بعين
للحالة فاطلك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غير فيه ثم قال ولا تظن ان كونك محلا للصورة العقلية شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك
الذي هو شرط في تعقلك اياها فاذا حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر
غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا للغير ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير
ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى

هذين القولين بقوله ولا يستدعي العلم صور امغايرة له ولما كان
الاتيان بسهل الماخذ بادي في توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور
لانه منشأ للحكم المردود المذكور قوله وقول المصنف لان نسبة الحصول

الى اسلة انه لا معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات التي منها
الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تأثيرا
في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن
عليها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المصنف وثانيهما ان حصول المعلول
للفاعل المستقل بالاقتضاء اولى في كونه حصولا للغير من حصول
الشيء لقابله كما مر ايضا في كلام المصنف المنقول ولا شك فان شرط الادراك
انما هو الحصول للمدرك او فيه او الحصول عنده لا حصوله فيه كما في
ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة في
كلامه المنقول قوله وذلك بالوجوب انه لم يذكر الشارح اللازم
الذي هو المطاي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله
للفاعل علما بطريق الاولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون
الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الجملة على
وجود المعلول في الخارج وان كان لا دائما لوجود العلة فهو لا
يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود كما تم ان هذا الارتباط

باقتضاء كونه حصولا للغير اولى

نظيره

او المقصود

الى الوجود الخارجي

منشأ للعلم اذ العلم بالشئ يقتضي نسبة مخصوصة ولا يحدث تحقق نسبة
اخرى وان كانت اولى من تلك النسبة بل لقائل ان يقول ان بعضا
كاين النسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة
الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف
بالاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشئ
انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو منشأ الحضور
عنده وليس للحضور الوجود الظلي او العيني مدخل في ذلك الاقتضاء
والانشاء فان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بالتجلي
غير يقتضي للحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول
القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق المفرد
المجرد بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية والخيالية
ان منشأ العلم ليس الا الحصول والحضور عنده والاقتضاء نسبة
الفاعلية لها اتم من نسبة القابلية وتعلق المدبرية لها واما منشأ
اتصاف الشئ بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول

سواء يرتبط بغيره اولا ام لا ومن يخلو عن منشأ العالمية فانه ليس الحصول
المخصوص بالمعلول في المجرد بل ما هو شامل له وللحصول له وللحصول
عنده فما مثل تحقيق المصانة كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته
كذلك يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال وتشرح
الاشارات حد تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية
السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته
وبين تعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت
بان تعقله لذاته علة لتعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وتعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بكون المعلولين اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا
في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة
تحل ذات الواجب تعالى عند ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل

ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها فالموجود الأول هو معلول للأول
الواجب تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود
حاصلة فيها كان الأول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما
هي عليه فانه لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة فهذا اصل ان تحققته وتبصرته انكشف لك كيفية احاطته تعالى
بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم ثم اعلم ان للعلم معان ثلثة احدها الاشراقي
الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم يعلم وعالم وثانيهما ما ينكشف
به الشيء وهو العلم التحقيقي المعبر بالذات عند المدرك او غير الغائب
عنه او غير محجوب عنه كذلك وثالثهما ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكرها والابحاث المذكورة انما فتح جميع المشكلات
الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتقة من العلم فوجب
ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العلم وكونه عين المعلوم

المباين للعالم كما مر وانت خبير بان توان صيغة العالم انما يشتق
من العلم الاشراقي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم
او عين المعلوم بالذات انما هو العلم التحقيقي وان جعل صيغة العالم
ماخوذة من العلم كان اشتقاقا جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه
العلم التحقيقي سواء كان عين العالم القائم بنفسه او ارتبط به العلم
نظرا لك ما قيل في حقيقة الموجود المأخوذة من الوجود التحقيقي
وثانيهما ان التحقيق المذكور الذي هو مناط العلم يقتضي ان يكون
الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث
هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج
وفيه تكلف على انه اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان
كان عين العلم بالذات لكنه يغاير بالاعتبار فهو من حيث انه
علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج ومنفعله
بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور
الذي هو علم بجميع المعلومات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم

للمكن

عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى
الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضى لخصوصية شئ
الى الشئ الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة الشئ الذي
يتميز بها اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفاء واعلم ان
المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود وقد يكون الصورة المعقولة
عنها مأخوذة عن الموجود بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان
توجد فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت
ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة
البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب الحق وعلى الشاهد
الحاضر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث وهو ان العلم الاجمالي
الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء لا يصح ان يكون منشأ
لصدور خصوص الصادر الاول ودرايهما ان كيف يصح ان يكون امرا
واحدا علما بالامور الغير المتناهية وانتفاعه بان يتوسط ذلك جايز

في العلم

في العلم الاجمالي ومنها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي
هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على ان الموجود المنكشف
بذاته هو العلم وانه فاسد قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء
كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية
محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية قوله
فاما ان يزول ذلك العلم بان يعلم مثلا انه زيد
الآن المتقدم او في شئ من الازمنة
لا بان يعلم انه ليس في الدار
ليس في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا تنافي الموقتة ولا
بان يعلم انه ليس في الدار الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا تنافي
كونه في الدار في الآن السابق الذي كان فيه في الدار وعلى هذا يلزم
ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال
فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات
عن الواجب لان ذلك العلم لا يستلزم
زوال المذكور والعلم ببقاء المذكور
كما لا يخفى
المذكور في الواجب الوجود لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا
لاجراء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور هو ان
اذا لم يحضر عندنا جزئي كما عاد زيد في آن حضر عندنا جزئي آخر هو خصم

عند ذات الجزئي الاول فان وجوده لم يتغير في علمنا والواجب الوجود

المتغيرات منه تعالى عن ذلك التغير فلو علم من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن

ذلك ويمكن حمل عبارة الشيخ على هذا المعنى بتصرف في لفظ قوله لان

العلم عندنا انما هو هذا انما يناسب مذهب الاشعري وانما يناسب التحقيق

الذي هو مختار المصنف في العلم كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس

المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير

في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في المفهوم الذي هو لازم العلم

وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود

تعالى كتغير الايجادات واليه اشار المصنف وتغير الاضافات ممكن بقوله

قوله قال الحكماء علمه تعالى آه اقول وجب او لا ذكر كلام الفلاسفة

وما يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتقدمين لهم ثانيا ثم ذكر

الشافية التحقيق الذي لا محيد عنه ثالثا قال لما حكم بان الا يجوز ان يكون واجب

الوجود الذاتي تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا

وعينا محضا بل على نحو آخر بينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل

وعينا

وعينا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد

من الامرين صورة عقلية علمية ولا واحد من الصورتين ينفي الثانية

فيكون واجب الوجود متغيرا بالذات ثم الفاسدات ادراكها بالحيثية

المجردة وبما يتبعها مما لا يتخصص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت

بما هي متغايرة للمادة وعوارض مادة ووقت وتخصص لم يكن معقولة بل

محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخر ان كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية فانها بالذات من حيث انها محسوسة ومتخيلة بآلة

متغيرة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود ينقض لذلك وهي الحواس منه

اثبات كثير من المعقولات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو

كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات

ولا في الارض وهذا من العجايب التي تحوج تصورها الى لطف قريحة

اشهى وانت اعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة

لا تنكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها

ولا تنكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتبار

وتنفي هذا الانكشاف كفر صريح اعاذنا الله من غطاء على البصيرة والعناد حكم
القول بوضوح بكون القايل بذلك النفي فان واجب الوجود مبدأ الوجود
الموجودات الكاينة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر عنه تعالى
منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود يعلم ذاته
كانت ٥ كل موجود عيني وكل صورة حسية او عقلية بذواتها حين كونها موجودين
ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب ان هذا القايل صرح
بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء ثم مع ذلك
حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود
تعالى عزه وتعالى علوا كبيرا بل لا يعزب عنه العيني ٦ باعتبار الوجود العيني ٥
شيء من الجزئيات والكليات اصلا
ولا باعتبار الوجود الذهني فانه تعالى وما يعزب عنه ربك من مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين فان قولهم ما يعزب عنه بانه اشارة الى عدم الخفاء للذرة من
الذرات باعتبار الوجود العيني وقولهم ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين اشارة الى ان الحضور باعتبار الوجود العلمي التقدم على ايجاد
العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عنده واجب الوجود تعالى

وذواتها كذلك موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا
في النسبة والاضافة لا في الذات كما تحقق في كتاب المعاد وتفصيل الكلام
بقوله ٥ ممكن وما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متقدمي الفلاسفة اتفقوا او كادوا
انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما لله تعالى
من ذلك علوا كبيرا كما فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم
حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص مفيض
اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر كان المدرك كليا واذا المخصص ٥
ادرك وقيد الماهية النوعية جاء المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان علمه تعالى كون ٥
بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بهذا المخصص وتاكد هذا الحسبان المختص
عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح
وقول فضيح تتجاشى عنه ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم
ان مناط الكلية والجزئية بنحوين من الادراك ٦ التفاوت في المدرك
فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء

من الاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن
علمها على وجه لا يمنع فرض الشركة فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل
فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقنا
نقص وان كان في حقه تعالى كمالا كالادراك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقنا
فهم لا يعزب عن علمه شيء من الاشياء بل يعزب عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يشتون في الاجسام
المادية ما ليس له منها بكلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين
ان لا يتعلق هذا العلم تكفيرا سواء تم دليلهم على ذلك او لا وسواء طابق
الواقع او لا انتهى اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل
لان حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون واحد بوجه شخص
واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من
فرض الشركة فيه بواسطة انه يدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير
مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه يدرك بطريق التعقل وهذا
ثلثة احتمالات الاول ان يكون المعلوم بالذات للعالمين

فانه تعالى يدركه بطريق التعقل

على هذا الوجه اولا

ثانيا انه مدرك

واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري والاشتمال على هذا التقدير
فان هذا المعلوم اذا كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما
كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه مكابرة بديهية وثانيهما ان يكون
المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا
عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع فيه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثهما ان
يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض
للآخر وهو قسمان فبادي النظر وان كان ثانيا في النظر يبطلان
احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني وبالجملة
لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين له تعالى بالعرض اي بالعلم
المقوم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء بانجياد الوجود العيني وهو
علو اكبر عن ذلك وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايده ذلك بنا في قولهم
من ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها عندها

في البطلان

بقاؤهما لواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه المتعلق بهما
في الشهود العيني والفلاسفة يتحاشون
عنه وان لم يكونا معلومتين

هذه الجماعة انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس
معلوما لله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ان كان في العلم المتقدم على الايجادات
العينية فورد عليهم ان كلام المتأخرين في اكثر ليس الا في العلم الذي
هو مع الايجادات وهو الحصولات الزمانية التي لم تتحقق قبل الايجادات
وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون المشخص المتشخص
بتاء تاء متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن متعلقات هذا
العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته ثم ذلك المشخص على
تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجادا مسبوقا بالعلم المغاير للايجاد
العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالمشخصات المادية فانهم ان اريد ايقاع ذلك العلم المتقدم
على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان اريد ايقاعه العلم الذي هو الحضور
المجرد الزماني فصحيح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم
وانما ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة
الا فانه ان اريد ايقاع به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار

الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا ادراك
تعالى كونهم وانما ظهر حال قولهم فكلامنا مذكر نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو
اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلامهم بيانا وحيث قال المعلوم المجرد
عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة ليس معقولا والمعلوم بما هو
مخالط بغير ليس محسوسا وورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد بالادراك
المحسوس والتخيل الاحاطة المدرك بل بحضوره ذاته وصورة الحسية والخيالية
كما هو حاضر عند النفوس الناطقة وورد عليه ان نفاه هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير ويتعلق بذلك النفي كونهم وانما ظهر حال قولهم
بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد بها اثبات ادراك المحسوسات والمعقولات
ادراكها باعتبار الحضور العيني وورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من
التامل فيما نقل عن صاحب الشفا وفيما قاله في الاشارات وهو قوله
فالواجب الوجود يجب ان يكون عالما بالجزئيات على ازمانها حتى يعلم

والتخيلات

الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بالجهات ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل
ذلك الخصوص الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع ... القول المذكور ثم ربما وقع او لم يقع وان كان معقولا على الوجه الاول
لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وهذا القول كفر صريح تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولهذا
ومما نظيره حكم الغزالي بكفر فايله وان اديما بثبات ادراكها باعتبار اثبات
صيرورتهما الظلية باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني
ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وانه ظهر حال قولهم ولا يشذون
في الاشياء من المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق العقل
مطابقهم ... فان هذا الكلام سواء كان للواقع او لا دخل له فيما حكم الغزالي
وعين بكفر فايله كما مر واما قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بينا حاله في
الحواشي السابقة في مبحث التخصص وما يتعلق فيها بالمبحث ما قاله المحقق
في شرح رسالة التهانوي في تحقيق العلم من ان الحكماء الطاهرين قالوا

انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فصل لهم لا يمكن
ان تنكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وكل موجود
فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى الذي هو سبحانه علة
الاولى عندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها
وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تقروا باعلمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة على الوجوه الجزئية وبين ان تقروا باستلام احدى المقدمات المذكورة
او من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها
الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام النقلية بعضها لتعارض الادلة
السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان ومكان
فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة
فانه يدرك المتغيرات الحاصلة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت
ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يعقل
انه كان او يكون وليس الان ويدرك المكنات التي يمكن ان تشير اليها
ويحكم عليها بانها فانية في حيثية منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه والمدرك

المتغيرات م

ان م

هذا

اقول المراد بهذا الاصطلاح اشارة بقوله في الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يغرب عن علمه شئ
منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر وانما العلم بالجزئيات على
الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين ومكان معين وكان الباري تعالى يقال انه عالم بالمدركات
والمشمومات والملموسات كما يقال انه ذايق او شام او لامس لانه
منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يسلم ذلك فنتزهه بل يكون
وكذا نفي العلم بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية
عنه تعالى لا يسلم فنتزهه بل يوكد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الواجبة
ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق
في حد ذاته صحيح من اوله الى اخره ولا شبهة فيه كما يرد عليه او يرده
سيد المدققين من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان
بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتخصصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية

الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما
بما في زمان ما
باي حادث يوجد فاي آن من الازمنة وكريكون بينه وبين المبادي
الذي يصدر اوقل من الدة ولا يحكم بالعدم على شئ من ذلك بل بدل
ما يحكم للمقدم الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان
كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من الازمنة التي يكون قبلا او بعدا ويكون عالما بان كل شخص فاي
جزء يوجد من المكان واي جهة يكون بينه وبين ما عداه ما يقع في
جميع جهاته وكم الابعاد بينها على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شئ
بانه موجود الآن او معدوم او موجود هنا او معدوم او حاضر
او غايب لانه ليس بزمان ولا مكاني بل يعلم جميع الازمنة والامكنة
الجهة واحدة وانما يختص بالآن او بهذا المكان او بذلك المكان
او بالحضور او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي
من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه يجمع الموجودات
اتم العلوم واكملها وهذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي التي

وكالحضور والغيبة غير معلوم لك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي
معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالجملة تسليم للايراد واما ثانيا فلان
ما ادعاه من ان المدرك الا بآلة جسمانية غير مسلم فان نسبة جميع الازمنة
الى نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين
في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بأقطاع وقطع والا لكان
الاجسام في زمان لم يمر عليها المعين زمانيا والا لكان المجرد المدرك
لا بآلة جسمانية مع انه يدرك بعض المعين يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة الى المعين ليست نسبة واحدة فان اختلاف
نسبة الشيء الى الزمان يكون على جهتين احداهما باختلاف ذلك الشيء
كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود وفي الماضي لفقدانه
فيه والثانية باختلاف الزمان كالحادث فانه اليوم لكونه معه في الوجود
دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان
من هذا القبيل فانه اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي و
المستقبل لفقدانه هناك لا في الزمان الماضي لانه فيه ولا في الحال والمستقبل

لفقدانهما

لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك
غير تام وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد
عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان لا تختلف باختلاف اجزائه ولم
لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي
او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم
وان نحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود
دون آن اخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يغيب ما هو مدرك
عن الحاسة لا يصح ان يشار اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب
من مكان المجرد المذكور ثم لانه ليس له مكان فلا يكون له مكان قسم ر
قريب من مكان كذا انه لا يحكم على شيء بانه موجود هناك اشيرا
الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل اشير الى مكان قريب من
مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلا يجوز
ان يحكم المجرد بشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يجوز

شئ من تلك الاطلاقات لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه
ليس في كلام المحقق اعتراف بان بعض معلوماته غير معلوم له تعالى فان
الجزئيات المشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع للحضوري لا بالتصور فقط
ولا بالآلة الجسمانية بان يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليها واما
للحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى المكانات واما بالنسبة
اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغيبة
او المراد من الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه
ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من
قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى
غير محتاج الى احد من الازمنة او الامكنة بل هو محيط على الجميع وليس
عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة او الامكنة بل جميع الموجودات في
الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير
انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي
هي النسب بينه تعالى وبينها كما مر عليه قوله انما يوجب التغير في علومه

محتاجا جز

في كذا في الوجود

وعلوماته

وعلوماته والاضافات التي بينه تعالى وبينها ويعلم ان التغير في الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين
وان لم يكن فيها تغير باعتبار ذواتها واقعة في الازمنة والامكنة
كذلك بينه تعالى وبينها وعلمه تعالى بذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان
المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شئ من حيث انه تعالى لا يحكم بالعدم
المطلق او بالعدم في الحال بمعنى زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله
ولا يحكم على شئ بانه موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شئ
بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصد انه تعالى غير ان

في آن عدمه

بقي بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة
الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شئ
بانه موجود فذاك فلانه ان قيد المراد الشق الاول من الترديد لا
محذور فيه اذ قولنا انه لا يحكم على شئ بانه موجود فذاك انه لم يتخيل
بالمقصد فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي انه تعالى

انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اى جميعها بحيث لا يعزب عنه شئ منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويفوت عنه بعض آخر كما هو شان الملكى وهذا معنى صحيح
فى نفسه لكن فى تاويل كلام الفلاسفة بيننا المتاخرين اليه بحث من جهتين
كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال فى
تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه ثابت الوجه
الكلى فان لا يتغير العلم بها وهو معنى اتحاد الشرط بوجه كلام المصنف
قال المحكماء اه فلا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق
المعنى كما لا يخفى قوله علمه تعالى ليس زمانيا اه اقول لا شبهة فان علمه
تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العينى وهو عبارة عن حضورها
بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانى اى واقع فى الزمان فان
الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العينى
مختصا بتلك الازمنة المعينة لا يخ اما ان يكون تلك الحوادث
بعينها باعتبار الوجود العينى على ما هى او حضورها باعتبار ذلك الوجود
العينى على ما هى وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العينى زمانيا

باعتبار الوجود العينى

بازمنة تم

اى واقعة فى الزمان فنعم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا يتغير
فيه املا وهو اما الجارى هو عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى
ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئى فان قيل
انها معلومة على الوجه الكلى باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد
هذين التاويلين اللذين وقعا فى عبارات المص وبعض الفضلاء واما
تفصيل فلا حاجة فيه الى احد هذين التاويلين فان الجزئيات قبل
الايجاد الخارجى انما تعلم على الوجه الكلى فان كل شخص من الاشخاص
قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلى منحصر فى شخص وذلك الايجاد
يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قوله
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا قد عرفت ان علمه تعالى
الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العينى مخصوص بالزمان
فيقصد باعتبار وباعتبار الصفات الاضافية الحادثة المخصوصة
بالازمنة كوصفية المتكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل
كما وقع فى القرآن المجيد قوله اذ الحال امضاه زمان حكمى زينا شبلا

كالايجاد اه

هذا ان اريد به الحكم القديم صح

الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل
عليه الكتاب العزيز قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
له تعالى هذا انما يصح في العلم المتقدم على الايجاد العيني لان العلم
بذوات الحوادث باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم تحقق
كان وكاين وسيكون قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
اذ لما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت
المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه كان معلوما له بالذات
الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة
في اثنائها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة
فنفي قوله مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات بحث لا يخفى وقد نعم يكون واجب الوجود
بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا يتغير
فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحادث الذي هو عبارة
عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له

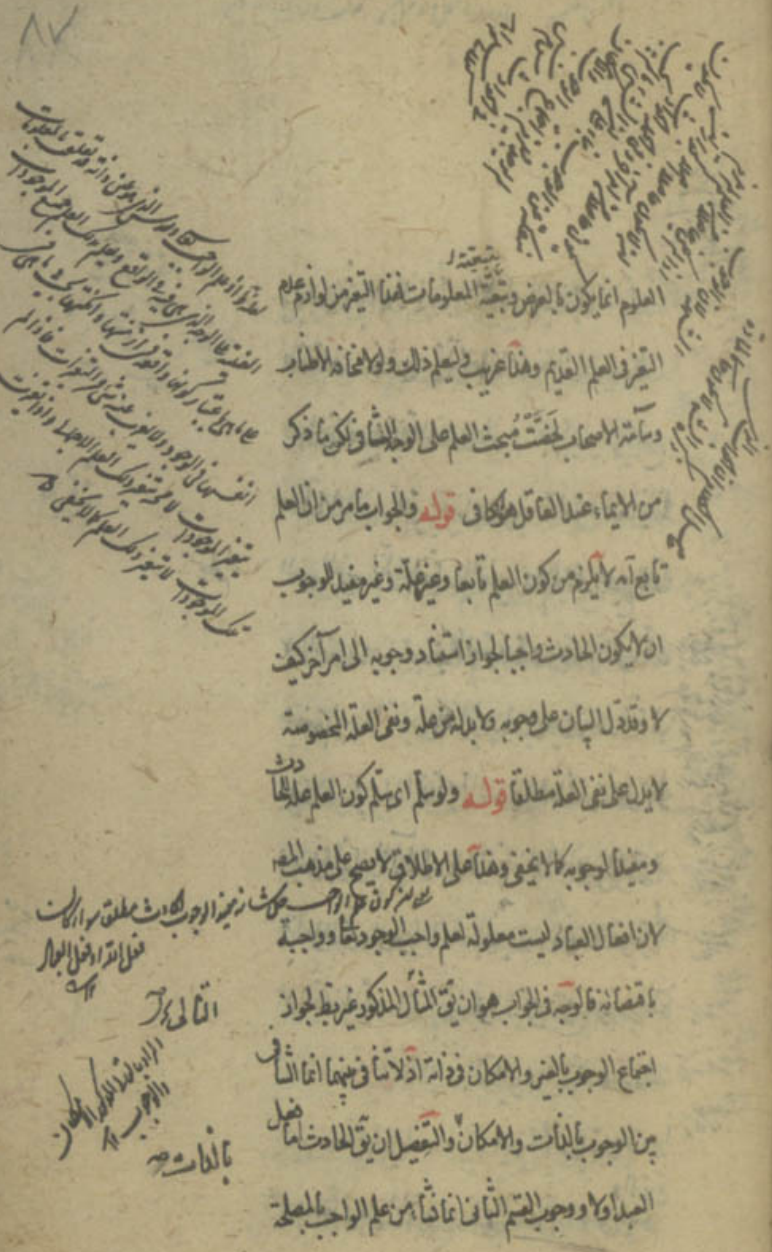
الحادثات

الا المذهب الاشعري وان اريد به الحكم مطلق الحادث او المطلق فلا يدل
على ما هو المطلوب الا ان يقال الحال زمانية وجودي وتكلمي والماضي
زمان قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي
وتكلمي قوله فمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو
عين ذات الواجب الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل وبيان
ان المتغيرات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد
العلم الزايد على الذات لم يناسب هذا المذهب الجعفي الذي قالوا
بالعلم القديم الزايد على الذات ولا يناسب مذهب المصنف قوله
فالله سبحانه وتعالى عالم بجميع الحوادث الجزئية الا انه في تحقق
هذا العلم ولكن لم يحضر عنده تعالى وذلك بل انه علم آخر حادث والذي
يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف الحادث
حين الايجاد العيني لكن قوله لم يتصف الزمان تحقيقا الى آخره
لا يخفى ان الزمان لم يتصف بالفعل ومقابله تحقيقا الى الذات
واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الاحوال

وعبارة الفلاسفة يقتضي نفي الحضور للحادث الزماني فهذا التأويل
لا يناسب مقتضى عبارتهم قوله قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه
تعالى عالم بعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التأويل غير مرضي
عند المصنف رحمه الله قوله او صفة حقيقية ذات اضافة اه هذا انما يناسب
مذهب الاشعري من يجعله وجوديا والمناسب لمذهب المصنف ان يقول واما
اذا كان عبارة عن الحاضرية بالذات عند العالم او حضور فلا حاجة له
الى الآلة جسمانية وحاصله ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب
الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي يجعله وهو عين الموجودات
الخفية عند المصنف وغير عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالرؤية الخفية فهو انما يكون باختلاف الزمان وفيه تغير بابيت كالوجود
نقضا فارقا لذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلومات من
حيث هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي

لا تفصيل اه

العلم



العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم علم
التغير في العلم القديم وهذا غريب ولعل ذلك ولا اخاله الا الطباب
وسامحة الاصحاب لخفت مبحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر
من الامناء عند الفاقد هو الكافي قوله والجواب ما مر من ان العلم
تابع اه لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب
ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استفاد وجوبه الى امر آخر كيف
لا وقد دل البيان على وجوبه لا بدلة من علة ونفي العلة المخصوصة
لا يدل على نفي العلة مطلقا قوله ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث
ومفيدا لوجوبه لا يجدي وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المصنف
لان افعال العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود تعالى وواجبة
باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان تمثيل المذكور غير مطابق لجواز
اجتماع الوجوب بالغير والامكان ذاته اذ لا تأثير فيهما انما الشافي
من الوجوب بالذات والامكان والتفصيل ان تمثيل الحادث انما يفيد
العبد اولا ووجوب القسم الثاني انما ثبت من علم الواجب بالمصلحة

ووجوب القسم الاول اما فذا من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل

فلهذا قال المصنف في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول

ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح

مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي ينظر الى

السبب القريب فقط يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا

لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال

بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكنه امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال

بهمنيار فان قيل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على

الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة

الا على المقدور اي على ما علم واجب الوجود صدوره منا وهو بتوسط الاسباب

الماضية منا اياه والمعنى اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان

باعتبارين قوله ذهب الجمهور من المتكلمين الى آخره قال المصنف

شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته تعالى ان العقلاء قصدوا

وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة

ما حسن قال اي يرون از عقل واز تخيل من خاك برفرق تمثيل من

ووجدوا ان كمال الحيوة لا يتم الا باتصافه بهما ووصفوه تعالى بالحيوة

كذلك وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها وتمم ما قال العارفون اهل

بيت النبوة عليهم السلام هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم

للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما يتميزون به وهاهم كلهم خلق تعالى

مخلوق ومصنوع مثلكم مردود اليكم والبارئ هو واهب الحيوة ومقدر

الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله ذباب فيلين فانهما كالجماد

يتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال العقلاء فيما

يصفون الله تعالى به فيما احسب والله المفزع انتهى هذا كلام

حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات وتمويل

لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو المدرك الفعال

وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى كونه تعالى بذاته ان وجوده تعالى حيوة

فان وجوده تم هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك

ان الحي هو ان يكون الشئ بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على

وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشئ

ميرتمم

قولي ١١

معنى قائما زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم يتصف الجسم بالنفس
لم يوصف بالجسم بانه حي فانه لو كان وجود الحيوة هو حيوة لكان كل
جسم حيا وقد عرفت ان الله تعالى حيوة فان الله تعالى هو كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون
الشئ باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا
كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقة فانها ما يكون
الشئ باعتباره حيا ولما كان واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته
حيا كان الحيوة عين ذاته تعالى وكذا حال باقي الصفات الحقيقية من
العلم والارادة وغيرها فانها عين ذاته لا امور مغايرة معها الا بالاعتبار
كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة هنا
بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته لصحة
الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه الصفات انما يعبر من الاسماء لا من
الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشتركة بين الواجب وغيره قوله
وطامعون آخرا وهو ان توجد الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة

في الحيوان م

الارادة

الارادية قال المصنف رحمه الله وليست زايدة على القاعي واعلم ان الداعي
عند المصنف رحمه الله هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي
هي مرجح احد طرفي المقدور على الآخر ليست زايدة على الذات
والا لزم القسم في الارادة كما التزمه بعض شايخ المعتزلة او تعدد القدما
كما التزمه بعض شايخ المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل اذا كان
الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات ليركن القدرة
عين الذات اذ المعتبر في تعلقها بالطرفين على السواء قلت القادر
باعتبار الداعي بدون اعتبار كونه علما بالنفع وبالنظام الاصلح هو القدرة
وباعتبار انه علم بالنظام الاصلح هو الارادة المرجحة قال المصنف رحمه الله
وشرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور والاصدور هي المسمى
بالقدرة وهو لا يكفي في الصدور اذ بعد ان يترجح احد الجانبين على
الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة وبالداعي وعند
القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع
الصدور فان قلت اذا كانت فاعلية الفاعل للفعل وعليته بذلك الامر

متعلق القدرة ز

زايد على الذات

ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا
على ذلك الفعل اذ المعتبر في القدرة ان يكون متعلقها بالطرفين سواء
قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستحيل
الصدور عنه دون مقابله لانه لكل من مقابله لا بواسطة ان ذات
الفاعل ليست علة خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله لكمل لصدر عنه
ويكون فاعليته وعليته بذلك عين ذاته فتامل الشق الاول اصلا كلام
المصنف ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال
من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين
لوجود الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان
القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود
الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا هو عين ما قال الغزالي في جواب الخيام حيث سئل
الخيام عنه من تحقق ايجاد العالم في الآن الذي اوجد فيه دون
قبله فان بعد ان سئل الغزالي عنه عن مخصص مقدار العالم الا على

ومحتشما متقاديرها كما اجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجد فيه
هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى قوله فذهب الاشاعرة الى انها
مغايرة اه قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث فلا حاجة
المرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما
الحاجة الى المرجح بلا مرجح ومما يؤيد ما انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجيح
بلا مرجح مندفع بالتخصيص قوله وان كان حادثا اي وان كان الامر
حادثا احتاج الى امر آخر حادث ويلزم التسلسل قوله لزوم التسلسل
القديما لا نسلم على اي حال انه اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات
عند المصنف مقصودة من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي ايضا
اي عين الذات والتزم احد الامرين المذكورين في كلام الشارح
ههنا في غاية السقوط قال المصنف رحمه الله والتعلق الحادث
تقع بالادراك اقول اراد المصنف من هذه العبارة انه تقع متصفة
شرعا بالادراك اي ادراك المتموقا والمبصرا وسايراخواتها وتقوم

فانه تقع متصفة
ادراك المتموقات
والمبصرات وسائر اخواتها

العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب
انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودها العيني والمعنى فيما سواها واخواتها بالمعنى المذكور قال
المصنف في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر لطف الحواس وأشرفها
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم وأجاد ذلك وصفوا الباري تعالى بالجميع
والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه
عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات
وسائر اخواتها بالوجه الذي يدرك الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات
بذاته بدون الاحتياج الى الآلات لان العقل دليل على استحالة الآلات
قوله يعني ان السمع دال على كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا هنا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان يقول يعني ان السمع
يدل على انه تعالى متصف بادراك الجميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق
والعقل دال على استحالة الآلات ضرورة انه تعالى بذاته يدرك جميع

المحسوسات فذاته بذاته تعالى سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود بذاته تعالى
العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع الملموسات سميعا بصيرا
والمشمومات والمذوقات والمدركات اللامسة قوله وهذه الحجة لا يدفعها آه
اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو المدرك الفعال كان الائمة يستدلون
بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا
الدليل ان كمال القوة لا سيما مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات كونها
والمبصرات بلا ادراك المحسوسات الاخفاء في تحقق كمال القوة
مع كمال التجرد فيه تعالى وقد ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى
المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل انه على كونه تعالى مدركا وسميعا
وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك والسمع والبصر
في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر وانما اثبات معانيها المذكورة
فيكون بالعقل انه وما قال السيد المدققين من انه لا شك ان
السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم
وان تخصصهما انما هو بالكشف معلوميهما بوجهين مخصوصين فهما

بذاته تعالى

سميعا بصيرا

كونها

وان السمع والبصر يتصف به الشئ بالسماع والابصار والثابت ان
الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بناءة فلا تخفى يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس فاذة تكون له هذان
النحوان من العلم بناءة اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين
النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس واذ كان له هذان النحوان
من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فضل
هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القديم
لان السمع والبصر كالعلم نفس الذات باعتبار وهذا كلام حق
وهو بعينه تحقيق المقام في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة
اليه والاعتماد عليه على ما قرر المقام من ان التجزيات على الوجه الذي
هو مانع من نفوض التركة موجودة في الخارج واما على الوجه الذي
قرره السيد المذكور من ان منع التركة اعتباري من نحو الادراك
المتعلق فكلامه المذكور مغير كما لا يخفى قوله وانه لا سبيل الى بيان استحالة
انه كالاخفاء فان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة

على واجب الوجود تعالى والحاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة
هذين الامرين على الواجب تعالى قوله وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وافقه المصنف فان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر
لكن خالفه في كونهما زايدين على الذات فانهما عنده نفس الذات
فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بناءة هو البصير ومن حيث
هو مدرك للمسموعات بناءة هو السميع وما قيل من انه لا مطلوب من
ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سايرة الصفات
مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى
الادلة انما هو فيما فان الباري تعالى مدرك المسموعات والمبصرات
على النحو الجزئي بناءة على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى
يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم بل الذات انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف
ادراك سايرة المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد بالسمع اثبات
صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه الى العلم

السمع باثبات ذات

وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وديدنه
المحافظة على ظواهر النصوص ما امكن فانه اذا كان ادراك المحسوسات
التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرر هذا القائل
كان ذلك كافيا في كون ادراكها راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك
هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان يجرد اطلاق
لفظي البصير والسميع في الشرع على الباري تعالى لا يكفي في الحكم بانهما
صفتان مغايرتان للعلم فيلاحظ ان الابصار والسماع فيما
ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالآليتين
مخصوصتين يعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا
بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بغاية فيكونان
راجعين الى العلم **قوله** وذهب سائر المتكلمين الى استدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كالمون مثلا علما تاما تم ذاته
فانا نجد بين الحالتين فرقا موجودا ونعلم بالضرورة ان الحالة
الثانية تشتمل على امر زائد على حصول العلم فذلك الزائد هو الابصار

ونضعف لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا للابصار والعلوم
فان في كل من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست في غيره
واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بتعلق
الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو بط لان الحس لا يتعلق
الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري
بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال امر
قوله والجواب ان كلا منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب
المصنف والاولى ان يقال ان كلا منهما نفس ذات الواجب الموجودة له
متعلقات حادثة كالعلم والقدرة **قال** المصنف رحمه الله وعمومية
قدرته اي يعني ان قدرته تعم عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها
افعاء الكلام القائم على المعنى المراد الى الغير لا علامة فعموم قدرته
يدل على الكلام وقوع القائم وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت
الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت
كلاما بكلام دقيق **قوله** احدهما ان كلامه مع صفته له قائم

ان الكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول الثاني
لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي صفة ذات الواجب تعالى غير الحنفيين
فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني
لا القياس الاول لكذب الصغرى قوله فاضطروا الى الفتح في
احد القياسين لا حاجة الى الفتح فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس
الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت
فالحق ان المانع من ذينك القياسين انما هو من اشتراك
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم
المعنى الاخير قوله فالحنابلة قالوا انه قيل لعلهم لم يعرفوا معنى
القديم او حسبوا ان نسبة الحدوث الى الكلام تستلزم اتصافه او يكون اتصافه
من اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث
الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته وقيل انما كلفوا بالقول بان كلام
تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو انه مقدر لم يوجد وهذا
اطلاق هذا اللفظ عليه لم يذهب فيه الى وقوف له على ان مرادهم

المحدث

المحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مقدرا وقالوا انه غير
مخلوق اي غير مقدر حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا
بقدمه والقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بطل بلا اعتبار التاويل
ولا منع التاويل باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان
مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف
فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض عن التاويل فانه جار في
اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ من التعصب المبني عليه
اهل الحق قوله حتى قال بعضهم انه كفى شاهدا على جهلهم ما نقل عنهم
ان الجسم المذكور في القرآن سابق قديما بعد ما كان حادثا وهذا
هو الباعث لاحد من التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور
عن له ادنى مسكة قوله والكرامية وافقوا الحنابلة فان كلامه تعالى
حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في
شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض
الشراهون من بعضهم وان مخالفة الحق اشنع من مخالفة الدليل قالوا

الحكم بالجسم الذي ذكر في القرآن
صادق عليه بالكلام
حادثا ١٢

مر المكاتب

بان المتكلم حادث قايم بذاته تعالى وان المتكلم قول الله تعالى بالكلام
فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لانه محدث
فان كل ما ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة وان
كان بائنا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة
على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تعالى
متكلما انه خلق الكلام آه اى خلق الكلام على قصد الالقاء من عنده
تعالى واعلام الغير فانه يرد ما قيل من انه يجوز ان يخلق ما يلزم التكلم
كما يلزم من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعرى
من تكلمه تعالى كما خفى عليك ان التكلم على ما هذا التقرير ليس من
الصفات الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات
الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة
على ذلك التاليف وخلقه فهو من ذوات الوجوب عند المحققين
فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات قوله لكنهم فتحوا

في معنى القياس الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم

اذ على تقدير هذا الحمل يصرف الفتح الى الكبرى القياس الاول اذ المراد
بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل
ويدفع الفتح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية
قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات آه
اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم
فان اراد ابو بكر بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه تعالى
ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس
من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول
الكلام اللفظى المركب من الحروف الا ان يعرف عن نظامه والا فخفا
فانه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان
اريد بالتكلم المعنى الاشاعرى الذى هو القدرة على تاليف الكلمات
وان اراد وا بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بانه
معنى قايم بذاته تعالى على القول بان الموجود في الشاهد العلمى
قايمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قايما

بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد اينه عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد
باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه قديم واحد
عندنا واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما
هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا
بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو عين الذات في
المتقدمين او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى وما
يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد
قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بلا
رجوع الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى لا وجه
لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم ببقائه بذاته تعالى لما قبل
ان العلم الاجمالي الواحد الزايد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور
وقع النزاع للمعتزلة معهم انه زيادة وتلك الزيادة لا يصح
في العلم الانتزاعي الزايد في التعقل قوله وقد حوا في ضمن الشق
الثاني ولتعلم انهم لم يقدحوا في ضمن هذا القياس اذا اخذ

الكلام

الكلام الذي هو موضوع بحسب المعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيما اذا
اخذ بمعنى الكلام النفسي فهم يسلمون القياسين المذكورين بان
جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام
المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل
الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا في ضمن
القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا في ضمن الاول
وان جعل بمعناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا
قوله لان الكتابة تصوير اللفظ انه قيل عليه انه لا يلزم من كون
الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش
الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش
ليس فرسا بل نقشه المشابه فكذا المكتوب صورة اللفظ المشابهة له
نفسه اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ
مكتوبا اي مصورا بالصحة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ
مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية

بان نق ان الالفاظ مكتوبة واراد وامن هذا القول ان الصور القائمة
عليها مكتوبة ويقتضي هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ ولا
بل الحقيقة الكتابة تصوير الصور القائمة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ
ولا يخفى حال نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الغزل ونحو قوله
وجوابهما انه لا نزاع امر قيل وفي هذا الجواب نظر اما اولا فلان
المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف والكلمات ان ذلك من ضروريات دين محمد نبينا
صلى الله عليه وآله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم يذكروا الضرورة
المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور
وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدي نفعا فظهر ان الاشكال في القرآن بهذا
المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان القرآن معنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي

مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه
الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها
وبعضها اعراض قائمة بالجواهر لا يظهر لقياسهما بذاته فقه كالقياسين
بعض وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين
المتعارضين في كلامه فقه بالجواب عن قولهم ان معنى القرآن وكلامه
كله منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين
المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام يطلقان على الالفاظ
واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين والا يخفى
عليك حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح
لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي انه فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا
الوجود الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الاسامي

والعبارات متعددة عندهم في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار
الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته تعالى
فقوله فهو من اعيان الموجود كالسماء والارض ثم تعريد على ان مدلول
الكلام النفسي امور متعددة فيكف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا وتصحيح مذهبهم كما مر
سيأتي فيحتاج الرجوع الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وقت
المراد بمدلول الكلام النفسي مدلوله بحسب الالتزام اي القوم على تأليف
الكلمات فان ذاته بذاته تعالى قادر على تأليف الكلمات والقائها
وح يرجع الكلام النفسي الى الكلام الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير
النزاع لفظيا قوله فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله
تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فخص
وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لم نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى
عليه السلام فانه سمع من الله تعالى اي يكون ملقى الكلام الذي سمعه موسى
هو الله تعالى وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى وهذا خلاف

الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر في قوله من جهة وهو
معتبر في كل من الوجهين الآخرين كما يخفى قوله وهو اي سمع الكلام
الازلي اي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بالمعنى الآتي باعتبار
ان المسموع له نوع من الثبوت في الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض
المتكلمين او علم ازلي وهو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله
كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا
للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى
ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين الحادثين
في الكلام النفسي بل في سمع الموجود فلا حاجة الى ما ذكر في الخيالي
والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار
الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد
بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما يسمع في المنام
او العقل على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصد
بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي

٩٩

١٢٧٧

نظير هذا ما قالوا من ان حقيقة الحد هي اظهار الصفة الكلية سواء كان
بالنفس الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمل باعتبار
الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له فكذا حمل ما نحن فيه انما يكون
الكلام اللفظي عند كلاما باعتبار دلالته على المعنى هو المراد بالقاء
بالقاء اللفظ عليه بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ
يكون كلاما والقاء المتكلم فيما خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام والا في
المتكلم فان قيل مطلق الكلام عند مشترك لفظي بين الكلام اللفظي
وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحروف بالمعنى الثاني او مشترك
معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح النزاع بعد ثبوت الصوت والحروف
وايضا سمع موسى عليه السلم الكلام الذي بلا صوت وحروف بالمعنى الثاني
بدون سماعه بالمعنى الاول لما دل الدليل على انه تعالى يسمع الكلام
بلا صوت وحروف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان اطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحروف بالاشتراك
المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان

الالقاء بالاشارة او بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ
الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشوقة
عن الطلب او التحضر او التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق الكلام
الا طلاقي بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف
ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشوقة
عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة
وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الاشاعرة ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من
ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او بالحقيقة
بان يكون قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون استعماله
في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي بعض وسيجي تحقيقه انشاء الله
تعالى الحكيم واما الجواب عن الثاني فهو ان يقال ان المراد بالسماع
ليس الا الادراك المخصوص لمن القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي

يتعلق المتكلم الذي هو القاء والجواب عن الثالث فهو ان نتيقن انه يتحقق
لموسى عليه السلم كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه
متعلقا بعالمي الملك والمثال واما اذا لم يكن الملقى اليه تعلق بأحدهما
فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام تبيانه القادمون
واما الجواب عن الرابع فهو ان نتيقن الدليل على ما ذكرناه لم يتم ما سمع
موسى عليه السلم كلا من له اذن سامعة على كونه قرآنا منه فان قلت
جاز ان يتحقق الكلام المسموع بالاذن ايجاده له اياه في الهواء
قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وهو نقيض
ان موسى عليه السلم سمع من جميع الجهات والحاصل ان الكلام في الآن
انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلي منه القاء
المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي
بلا صوت قايم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي
فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الظلي
المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي

تعليقة

صلى الله عليه وآله القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها
في الهواء فذلك الجواز هو عقلي متعلقات تكلم الباري جل وعلا
على سكر متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام
الالهي فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة بالحديث القدسي القاء المعاني
في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها قوله كما يرى في الآخرة
ذاته تعالى سيجئ تحقيق ان غير الله تعالى لا يرى ذاته وبيان المراد من
العبارات الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز
انه لا يتخيل عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما
هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات
قوله لكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع
ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل
فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخلا فيه فما معنى ما يأتي وهذا
المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هنا
ان يطلع المخاطب على المعاني التي هي القاء من المتكلم بدون الاطلاع

الحمد لله رب العالمين

على الالفاظ القائمة اولا ثم يطلع على الالفاظ لامن جهة مخصوصة فان
العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعانى بعد الاطلاع على الالفاظ
القائمة عليها فى جهة مخصوصة قوله وثانيها انه سمعه بصوت انه لا يخفى
فانه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا
فى الاعيان الا ان الصوت باعتبار الوجود العينى انما يقوم بالهواء
فله وضع حقيقى لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فضل التامل يرجع
هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما فى الباب انه يعتبر فى الصوت
باعتبار الوجود الظلى المثالى فان حاصل الجواب الاول ان المسموع بالذات
صوت وحرف موجودين فى الاعيان وهذا يسمع من جميع الجهات و
حاصل الجواب الثانى ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع
لا يصح ان يكون بالصوت الموجود فى الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع
ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع
فى المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلى
المثالى فحصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل

بالاعيان

الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بالصوت وحرف مطلقا اى
سواء اعتبر وجودها العينى او المثالى كان مغايرا للجواب الثانى وح
يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعانى الملقاة بالفاظ
الالفاظ الملفيه وبدون وجودها المثالى وحاصل الجواب الثانى
ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالى وحاصل الجواب
الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة فى الاعيان باعتبار وجودها
بدون تركب المخلوق ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله
وثالثها انه لم يسمع انه هذا الجواب ليس موافقا للنقل المذكور وايضا
على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشئ المشهود والظهور
وليس كذلك فان الوحى على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم
من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثانى فان
تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجى الذى هو التحقق فى الهواء
ليس شرطا لصحة قيام الظهور فى لسان الانبياء عليهم السلام واعادته
اياه فيه وان جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاتصال العقلى قوله وانما

الكلام هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يتم اما ان يكون
في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال
اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجمع الامم الثلثة واقع على ظ
كلام اهل الشريعة واما الحكماء المحققون من المتكلمين فهم القائلون
بالتعيين الاخيرين فالكلام المقول اما لا يكون بالصوت القايم بالهواء
ضرورة ان الامر الذي في الملكوت متقدم على الامر الذي في العالم المثال
المتقدم على الامر الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم
الملكوت انما وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي
مثالي وهو الوجود الذي يحيى الاشياء يقوم في ما في عالم الملك مثلا
بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات
بكل اعتبار منها يحكم عليه بان له نحوا من الوجود وان كان بالمجاز
احدها اعتباره قايما بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان
وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتباره تحققها في العالم اللطيف
الذي يحيى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء

لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة
كحدوث النقش الحادث في قطعة الشمعة من وضع الخاتم المنقوش عليها
فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتباره الذاتي
من العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم وهو حدوثه مع البقاء
ورابعها اعتباره الذاتي في العلم السابق على الممكنات وهذا الاعتبار
لم يحكم عليه بالحدوث فلا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات تشركه
في ذلك الامتزاج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي هو
عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية وهذا
العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني الذي له ضعف وراء المعلوم
وهي كونه متعلق الكلام الاول الذي هو عين الذات ومغايرا بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الهيئة للالفاظ
الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي وجود

كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو مختار
محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي عبارة
عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح الحكم
بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات
الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته قديم والا نزاع
للحشوية في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق
التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين
الذات الواجب تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما
هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي محاكية
عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للنفي ونحو
وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته ثم يصح الحكم على
العلم به اي العلم الاجمالي المتقدم الذي هو عين زايد على ذات الواجب
تعالى بانه قديم قوله فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي

الذي هو عين زايد على ذات الواجب فلقائل ان يمنع حكم بان الكلام
النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم
والقدرة وعين زايد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي
القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته من حيث
هي يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون
مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية
باعتبار قوله احتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الاول وقد
عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي
هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي
او مفاده الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي
الذي هو عين زايد على ذاته تعالى فحينئذ يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي
الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال
متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف في الاعتبار
المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تجوز

وتكلف في الوصف بالازلية لكن قد علم ان اطلاق اسم المدلول
لا يلايم الا المعنى الثاني قوله والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف
انه وذلك لان معنى كلامه تعم في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي
هو غير زايد على ذاته او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا غير
زايد على ذاته تعالى قوله وبتحقيق هذا مع القول بان الاسم لمدلول
الكلام اللفظي انه قد عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى
التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك
يندفع التعسر الذي ذكر قوله وكذا القول بان المتصف بالمعنى انه
لا خفاء ان المتصف بالمعنى وصفا بايا هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وبتبعيته اتصافه بما جرها يتصف اللفظ الحادث به فيكون
مدلول اللفظ الحادث حادثا بالحقيقة فالمدلول الذي هو ازلي ليس
ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى
وصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة
فلا تغفل وسيأتي زيادة بيان لذلك قوله دون المعنى القديم

لا شبهة فانه لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ
وبما فوجب حمل كلامهم على احد من المذكورين وحمل مرادهم بمدلول
الكلام اللفظي انما هو المدلول الاثراني الذي هو الكلام بمعنى
التكلم فح يكون الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم
الازلي الذي هو غير زايد على ذاته تعم فح يندفع التعسر المذكور عن
كلامهم بلا تحمل قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان
في الازل ليس بامر ولا نهي هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس
الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعم عند المحققين او العلم
الاجمالي بالكلام الذي هو مبادي التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا
باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قوله فلانه هو او ادانه امروا حاصله
انه لا يخفى عليك ان هذا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام
الازلي احد من المعنيين المذكورين فما صل كلام الاشعري انا لو اجبنا
الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زايد على ذاته
بذاته تعم فلانه من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج

الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم والكشف فانه تعم
علم اجمالي بما يتكلم به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به
التكلم له نحو من الوجود باعتبار انه داخل في المعلومات بالعلم الذي
هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصورة
الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم
يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات
الواجب تعالى فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو فاته متكلم متكلميته تعم
غير زايد على ذاته ولا يحتاج اينه الى امر زايد على الذات في العلم
بما به التكلم فنسبة ذاته تعم الى ما به التكلم كنسبة الصورة الخيالية
الى الالفاظ الخيالية فذاته تعم من حيث هو منشاء انكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووحد باعتبار وتأملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة
الى العلم الاجمالي بها ولذا قيل الكلام النفسي القايم بالمتكلم هو
للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعم هو الكلام النفسي باعتبار انه

المضع الاعظم الكرامة ... المضع الاعظم الكرامة

مثبت في صقع الربوبية فيكون الغيب نحوا من البثوت العلمي على
نحو من العلم الاجمالي وتنزيه عبارة عن تعلق الظهور به في عالم
الممكنات والشهادة وهذا ما خوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح
كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة
بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعم
الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه
الاشعري به ان يقال ذات الواجب تعالى متكلم اذ له غير زايد على
ذاته والتكلم الازلي بما به يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام
الازلي وكفى في تحقيق التكلم الازلي علمه تعم الازلي بما يتكلم به
والعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي والمنفي
بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم الازلي وفي هذا التوجيه تحمل
فان التكلم الازلي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي وتمامية
تاويل كلامه ان يقال تحقق في الاذهان التكلم وما به التكلم وهو
الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام

متعلقه

المقتضى فالكلام النفسى عندنا ما يتعلق التكلم بمعلومه وهذا الحق الكلا
الأولى على العلم بالكلام اللفظى الذى هو المتكلم وهذا الاطلاق انما
جائز بقضية المعتزلة انه على تقدير صحته انما يصح فى العلم الذى هو عين
المعلوم لا العلم الاجمالى المذكور والمتوقف من هذا التطويل ان كلا
بلا تأويل باحد المعنيين المذكورين فى معنى الكلام الأزلى لا يصح اصلا
قوله وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم آبه والتحقيق ان
ذاته تعم بحيث يقتضى التكليف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر
الى ان ذاته تعم بذاته يقتضى التكليف وان ذاته تعم مقتضاه للتكليف
حكم بان المعدوم مامور فى الأزل بمعنى ان مقتضاه الامر متحقق
فى الأزل ومن نظر الى ان وجود المامور وانه بعد وجوده يصير
مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا فى الأزل قوله
السادس ان الكلام آبه جمع هذه الأدلة انما تقتضى ان الكلام
اللفظى باعتبار وجود معناه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل
وجمع الأجوبة مبنية على ان الكلام الأزلى وهو التكلم الحقيقى الذى

هو امر واحد غير زائد على ذاته تعم او العلم الاجمالى بالكلام مع اقترانه
باقتضاء القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته
عند المحققين قوله فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق
الحروف الدالة الأولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعانى
وليعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد
الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتبارى واما التكلم القديم فهو كون
ذاته تعم بحيث يقتضى القاء الكلام الى المخاطبين بحسب وجودهم
وهذا هو الكلام الأزلى الذى هو صفة لذاته تعم وهذا ضعيف بحسب العلم
والدلائل قوله والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من
اوجد الكلام آبه اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب
اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود الخارجى انما قام
بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام
قوله لا من اوجد الكلام ولو فى محل اخر لانتفاء فى ذلك ايجاد الكلام

بقصد الافادة والاعلام هو المتكلم ومراده من قال ان المتكلم من اوجد
الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام
قوله للقطع بان موجد الحركة انه لا يخفى عليه فان المتحرك ما قام
به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة ضاربا آخر متحركا
ولا يخفى خيال نظايرها قوله بل وان علمنا ان موجده انه لا يخفى
ما فيه فان الايجاد المأخوذ في تعريف المتكلم هو الاتيان على قصد
الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا في الصورة المذكورة اللفى
هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام
هو الله تعالى قوله فالكلام القايم بذات الباري تعالى انه قد عرفت
ان الكلام القايم بذاته تعالى هو معنى المتكلم لا بمعنى ما به المتكلم وهو
الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على
التقسيم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلامنا حادث قوله
فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده انه لا يخفى ما فيه فان هذا
المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته كالالفاظ وعلى هذا

وقع انكار المصنف رفع الله درجاته في موضوعه فان الطلاق الكلام
على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص والنفسي
اي الكلام النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول انتهى قيل
مراد من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام
قديم قلت هذا تاويل فيه ارتكاب مجاز في مقابلة المص المحقق ثم
منه رايحة الفدائية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان في
قول المص والنفسي غير معقول حيث لم يقل وكلام النفس او النفسي
ايماء لطيفا بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التجلايخ من
الفدائية والتعصب قوله وقد شرحناه في المسموعات اقول
قد ذكر في ذيل البحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه
قايم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا وهو ايضا لا يخفى عليه ما فيه
فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا
الكلام في الحاشية المتعلقة على البحث المذكور قوله فالشيخ الاشعري

لما قال الكلام هو المعنى القائم بهم الاصحاب اقول لو كان باعث فهم
الاصحاب مجرد ما ذكر امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذى
هو المعنى القائم على الكلام بمعنى التكلم اى كون الذات بحيث يقتضى
القاء الكلام الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تاويل الا ما ذكر
صاحب المواقف ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكر مع خفية اخرى
قوله وهو القديم عند اقول هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول
اللفظ المدلول الاولى الذى هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما
المدلول المطابقى فلا خفاء فان لا فرق بينه وبين اللفظ فى كونهما
حادثين وفى تاويل الى العلم فان اللفظ مثل فى الغرض والمدلول
المطابقى سيان فى الحدوث قوله واما العبارات فانما تسمى كلاما
مجازا لانتهاء اقول المتبادر والمشهور فى استعمال الكلام انما
هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها وانما
قال المحقق فى شرح رسالة العلم الاصل فى الكلام انما هو المؤلف من الحروف
المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالة عليه فيحصل التفاهم بين

اشخاص النوع ووجود لا يتصل الاحد العلم بالمعانى وبعد ترتب
اجزاء المؤلف فى الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض
الناس كالمظهرين يطلقون اسم الكلام على ذلك المقدر فى الذهن
وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه بالكلا
لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لتوهم العوام الوحى فمنهم من قال
انه هو العلم ومنهم من قال انه زايد محدث وقديم مؤلف ليس
بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع
والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتفكرون فى معنى قولهم الشئ
اقول قد اشار بقوله الاصل فى الكلام الى ان معنى من المعانى المتفاوتة
لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه المجازى كمعانى
الالفاظ والموجود الخيالية والعلم بالالفاظ كما ورد فى حق
عيسى عليه السلام وكلمة القاها الى مريم وقال الله تعالى اليه يصعد
الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه انا كلام الله
الناطق وكما قيل من ان بسايط الموجود احروف ومركباتها

على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع
ومنهم من قال انه زايد محدث

كلمات فان قيل كيف يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن ان يقال باثبات
ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلا من الالفاظ الموضوعة
انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او مشعرا للطلب
ونحو كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان
بالذات في معاني الالفاظ وذلك يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة
ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والامر والنهي والانشاء
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل
الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان
للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض
المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربية ولغة اخرى
لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث
للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ الموضوعة المؤلفة قلت
على كلام المتقدمين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة
لذات الحق وقديم الآبا ويله الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة

المشار اليها

المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمة
اقتضاء الذات لافادته الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها
بقوله ومنهم من قال بانه زايد على العلم قديم غير مؤلف كالمسموع
واما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزايد على العلم فلا يصح
الا على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على
العلم ان له صحة قصد افادته الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال
انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله
والذين يقولون آه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا يفكرون
في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم
قوله فيكون الكلام الذي هذا امرا شامل آه واعترض عليه
انه كيف يتصور ان يكون الصفة القايمة بذاته تعالى والاصوات
القايمة بنا مختلفة بالحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات قايمة به
تعالى من غير ترتب وفيما مترتب لقصور الآلة ثم قال في ذلك المعترض
لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا

عبارة عن توقع تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي
هي مؤلفة منا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام
القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات وان كلامه تعالى
وهي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته وعلمه القديم بغير واسطة
وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب تقدر وايتان عن العالم
فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا
وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان
كلامه تعالى علمه كلاما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب
المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل
الحروف والاصوات والمعاني معا وانما هو المشهور من الاشعري
من كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وشيخ المذهب
الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع
الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا شاملا على اقسامه من الامر
والنهي والاخبار المختلفة والاستخبارات والاقتضاءات الى

اقول

اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام
النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى بذاته تعالى وانما اعترض المذكور بانه صرح
بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى وانما اراد به نحو قيام
الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به الاذعان
في علمه القديم تبعا لمن ذهب من المذهبين في العلم وانت اذا تأملت في
التحقيق الذي ذكرنا المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه واذا تأملت فيما علمت انهما راجعان الى مذهب
من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع التوجه
الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة الفناري
في تضمين من ان الاجماع على ان كل صوت فانه يقوم بجسم وان
على ان كل حرف فانما يقدر عليه واحد جاهد بل العاقل ذلك فالشاهد
فقط فالكلام القديم كما لا يقوم نطق وسمع وبصر وآلة ولا جارحة
كما انه ادراك وعلم وابصر من غير قوى وعضو ومن غير رؤية كما لا
يخفى لمن يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلزم التجسم فان كلامه كتابة

قوان ٢/

وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ
موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على
هذا القول يصح ان لا يكون المردود قائما بالجسم وانيته قوله فالكلام
القديم انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل
على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم والعلم
ان مرجع تحقيق صاحب المواقف والمعترض المذكور والعالم النيشابوري
ومن قال ان متكلمية تعالى بالقرآن عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ
راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي على في الوجود
بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود والحق وشيعها يحتاج
الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى مبدئه
التكلم ام لا كما حكم عليه المعترض حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان
المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم اذ لا ام لا
القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه والقائلون بحدوثه
يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما يشمل في السكوت والآفة

اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا
المعنى في الازل فان اراد به كون الشئ ذا كلام تتعلق به قدرة القاء
القائمة بذلك الشئ كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل
كما قال المصنف فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه في الازل
وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان اراد به
قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة
الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام
كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه والحق ان تحقق التكلم الكمالي
هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكمال فتحقق كلام الاشعري
ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم
في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في
الطلب والكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه
او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيهما ايم اللفظ والمعنى

على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة
كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح
مذهب الاشعري انما يكون باعتبار وجوهها الى ان الكلام القديم هو العلم
الاجمالي الذي تحققه بغوته تحققه كما لا يخفى والمتم لم ينكر ذلك انما قال
بان الكلام ليس الا هو وعدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه
يحصل من كون الكلام صفة كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة
مثل قولهم بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قولهم انا انزلناه
قرآنا عربيا فانه تينك الآيتين يدلان على ان القرآن الذي هو
كلام الله تم انزل من العلم الى العين فالمزيج في العلم الاجمالي
القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الامزاج
وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما
هو في العبارة قلت لا شئ من هذين الباعثين توشوش عند المتأمل
والمتم كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام في المبحث المتعلق بالكلام
في علم الكلام اقتضى بما مر من شيخ هذا الكلام وهذا المرام فاعلم

عند الملك العلام قوله قايما بذات الله تم امه قد عرفت ان المراد
من ذلك القيام الامزاج وعلم الله تعالى المقدم على الايجاد فكيف
قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية
بذاته تم كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قايمة بذاته
تعالى بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح
عند من قال بالتغاير بين ذاته تم وصفاته ولم يقل به الاشعري
ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية
واما في غيرها فهو قايل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية
عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قايلا بذلك القيام
فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد
لا يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة من ان هذا الحكم
انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام
فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الامزاج في القسم الاول
قوله والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف اولى من الجواب

المذكور من وجهين احدهما ان الاشراك اللفظي ادعاء الجيب غير تم
عند المنصف وثانيهما ان كلا من معنيي الكلام اللذان زعمهما الجيب حادث
باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار الوجود العلمي فالواجب بهما
القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم عند المنصف الى
غيره

مراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة

قوله ومن انكر كلاميته ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة
لا بالمجاز فينبغي ان يكون من يكفر مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التأويل
الذي ذكر الشر ولهذا اشار بذلك بقوله الا انه بعد التأمل يظهر

حقيقة: حقيقته اعني انه اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع ذلك المقال
لكن الاولى ان يجاب هذا التحقيق للامر الاشارة اليه قوله بل هو
دال على ما هو حقيقة حقيقة قد عرفت ما فيه قوله فذلك امر خارج
عن طور العقل انه اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل
باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي او العلمي
او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله
تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو عبارة

على ذاته تعالى وكونه متكلما باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي
وشبيهها والقاء الاخبار الى المخاطبين هو الذي يسمى بالخطاب
القديم وثانيها هو التكلم الذي يقوم به تعالى من المجرد القدسي وهو
القاء الواجب تعالى بالحكم ويوجد الى العالم الاعلى وثالثها التكلم
الذي هو القاء الواجب تعالى بالحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح
المحفوظ وكتبته تعالى فيه بالحكم ويوجد وابعها التكلم النفسي الذي
هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار
وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة
على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها
التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى
النفوس الانسانية في عالم الملك وباقيا كل تكلم كلام لا يقوم به
ما به التكلم قوله وهو ان الكلابي آه وذلك ان الكلام المصدري
عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ
الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم ليس الا خلق الالفاظ الدالة

على المعاني قوله وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان
شاملا على حسن كالكذب النافع فيدفع ما قيل من ان الكذب قد يكون
حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا وان
كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله
ليوافق المدعى قوله مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى اه
اقول القائل الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده
بدون قصد القائم المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القائم
المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه
وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي
الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في
الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم التغير في الصفة
المجردة خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام
وهذا خلاصة ما قيل السيد المحقق قوله ولما كان الكلام النفسي عندهم
مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس

صفة لذاته كالكلام اللفظي ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القائمة
بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم
من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال التغير في الصفة اذ
لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى التغير في المدرك
لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اضافية
تغير وهو قد امتنع عنه فاعلم ذلك قوله لكنا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا اه لا يخفاك ما في من المنع الظاهر قوله لا يمكن
الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول انه اقول لا يخفاك عليك ان هذا
الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الاشاعرة ولا يندفع عنهما الا بما ذكرنا
وتفصيل اجرائه وهذا الوجه ان تحقق كذب الكلام اللفظي انما يكون
بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي
وكذبه انما يكون قديما لما ذكر في الدليل قوله فلان تجوز واحدث
صفة اللفظي اه اقول تجويز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن
ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الاشاعرة مستلزم لتجويز

كذب الكلام النفسي وهو بط لما مر في الدليل فالحق في دفع غناء الجواب
ما مر **قوله** فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء اقول كما ان السرمدية
والبقاء امر اثباتي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته فيقابله
ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع
عنه فزيادة على الذات ليست الا في التعقل لا في الخارج وانما زيادة
على الوجود فباعتبار اشتماله على معنى زايد على الوجود بناء على ان
معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان اراد المصنف بقوله ونفي الزايد
نفي الزيادة على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي
ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في
الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده
نفي الزيادة بالكلية بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلايم
جعل قوله نفي الزايد معطوفا على قوله سرمدية **قوله** وليس ايه عبارة
عن الوجود بل زايد عليه انما لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود
بناء على انه عبارة عن استمرار **قوله** ونقض بالحدوث والفاعل

ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم **قوله** وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة
انه لا يخفى عليك انه ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة
على الذات مطلقا اي في كل من ظرف الذهن والخارج اتجه عليه
ان الدلايل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على عدم زيادته في الخارج
وان الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان وجوب الوجود
يدل على نفي الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي
الزيادة في الخارج والمرام ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل
التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا
ان كلام المصنف انما في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء
وكلام الشيخ فيما نقله وذكر دليله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي
هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظه
ان الدلايل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم
زيادة السرمدية اجراها في عدم زيادة البقاء موافقا للقوم

يعلم منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار
المص السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان
لاثبات البقاء وعدم زيادتها قوله احدها ان المعقول منه
استمرار الوجود الخ هذا الدليل لم يدل الا على عدم الزيادة على
الوجود لا على الذات كما هو المدعى اذ لو كان الوجود عينا للذات
الواجب الوجود الخ ولم يكن السرمدية والبقاء زايدا على الوجود
لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول ايا ما استمرار الوجود الا امر
الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكر الشيء يكون
كلاهما عبارة عن الوجود الا امر اعني المستمر فلا يكونا زايدين على الوجود
الا امر اعني الذي هو زايد على الذات في التعقل ثم لو كان المراد
بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل قوله
والشريك يعني وجوب الوجود الذي هو مساوق لكل الوجود وحقيقة الوجود
الصرف التي قدمنا الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية حدسية يدل
على نفي الشريك في الوجوب انه لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة

محض الموجود من حيث هو موجود بالحقيقة محض الوجود اذ لا فرق
بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد وانما ان يقتضي الوحدة
وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فيتعين الثاني فنقول
ان لا اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له
اصلا وايضا لاحتياج فان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة
محض الوجود ليا اقتضاء وجوب الوجود وذلك ان حقيقة وجوب
الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو الحق وايضا اما ان يكون
حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود المتعين
او يكون شرطا لتحققه وعلى التقديرين لا يتحقق الا ذلك المتعين
وان كان زايدا من دخل في تحققه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس في
الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة
وجوب الوجود فحقيقة تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بسيطة وكل
محوضة موجودا ولا يتصور في محوضية الغير الواحد التعدد لما ذكر

مرات الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له ف

معنى محوضية الوجود ووجوب الوجود ووحدة عبارة عن وجوده بلا شريك

ونظير وانيته صرف الوجود من حيث موجود لا يتوهم كثرة وتعدده فصرف

الوجود موجود باعتبار ذاته فلا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب

اذ لا معنى لواحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة وبهذا

قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي عين

نفي الكثرة من لوازم الوحدة وانيته حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان

لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا لكان ثمة امر داخل في ذلك الا قتضاء

وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء الذات

الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي

عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب

وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اعتماد

وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار يتحقق

الموجودات او هو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية

بديهية وهذا ظاهر من الشمس عند ذوي الابصار فان الوجود الحقيقي باعتبار الذي

يكون الموجود المتحقق هو شمس عالم العقول والنفوس بل نور السموات

والارض وهو في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك

وكذلك وحدته بحسب الحقيقة نظرا عند كل من له وجدان سليم وقد مر

تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي

ادعى بناءها واتحاد الشاملين وليرجع الى البراهين المسطورة في الكتب

فمنها الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب

والا فالمتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او

معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل

فلا وجوب بالذات لاحتياج الواجب في نفسه الى امر منفصل

لان الاحتياج في المتعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما

لم يتعين لم يوجد ثم اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض

الوجود فان الوجوب هو تأكد الوجود وذلك لانه قد بستوان

الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج

ابطال شبهة ابن كمونة

بابنائها

وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها
التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على اتم تفصيل والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب ٧ نخ عن الاقسام الاربعة
الثالثة المذكورة التي برابهانيح بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة للحق
فاندفع ما اورده الشارحان الفحل والشيرازي بقوله هذا من قبيل
اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي
الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان
الواجبة قوله ان كان نفس الماهية ٧ فلا نسلم ان اريد بالواجب ما صدق
هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يمتاز
كل منهما عن ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا الخ مفصل
غير الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد بالمفهوم ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل
عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور والشق الاول
ذلك الارتفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة

الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الكلي بديهي
وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي اذا تصور بوجه ما بملاحظة
الموجودية وما يوجد باعتبار وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فحمل هذا نقول مراد المستدل بالدليل من قوله الماهية الواجبة الوجود
الحقيقي الذي قد مر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب
وهو ناخ عن الاقسام الاربعة التي برابهانيا بطة بالبديهة والثلثة
الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح بعد ما ذكر من قوله
٧ اي لا انفصال بين ذات واجب الوجود تم ومفهوم ٧ انما تقول
فح يكون شقا خامسا مختارا فالواجب فلا يخفى حاله لانه ان اريد
بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقة لا يتصور
قسم خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب
المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما
يتصور القسم الخامس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي
الذي هو مغاير للذات في العقل وثانيا انه لو كان اكثر من واحد

لكان لكل منهما متعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون
التعين وهو ح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث
يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على
المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب
لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في
الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة
هذا الدليل على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي
هو الوجود الحقيقي الذي هو المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا
والتعين الذي يتشخص الواجب الواحد لزوم اولا وعلى الثاني جاز

هو الوجود

انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون
وجوب الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول
يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم للخطا وبعضها مع و
ان دفع عنه ما اورده الشيخ بقوله اقول لو لزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
مفاضا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف غير الموقوف عليه لان احدهما وجوب
الذات والاخر وجب الوجود انتهى اقول فذلك الاندفاع لانه قد
عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي
تحقق الواجب بامتناع لا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين
حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني
لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجود
الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير

انفكاك

كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكر الشيخ
بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا ان
اراد بالتعين الواحد المعين من التعين فحسنا ان لا لزوم بينه وبين
الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان كان بالتعين
احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ع قوله
لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن لزوم احد التعينين
لا على التعيين لا ينافي التعدد اشارة الى قوله لانا لا نسلم الخ لان المراد
هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعين
والاخص فانه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز
انفكاك كل منهما عن الآخر فجاز انفكاك التعين وهو بطريق
يكون في تمام الدليل ولعل اللزوم يشير الى التلازم عند الشيخ والاخصية
الى اعتبار التلازم في تمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كان فيه

ثم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات امكانية
جواز الوجوب بدون التعين المتعين بالدليل المذكور وهو قوله
لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات امكانية ذلك الجواز بان يتحقق
لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين المتعين فلا بد من علة المغايرة
له فاما ان يكون تلك العلة امرا في ذلك التعين المتعين فلزم المحذور
المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب
فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في تمام الدليل
والاخص في توجيه الايراد الذي اورده الشيخ على الدليل الاول
على هذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض
الوجود المنزع عن الماهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بالاي
هذا يقتضي التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة ومنها ما هو
مذكور في الشفا هو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا
له فاما ان يعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء
فلا يوجد في عين واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا

بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقد فرض واجبا هذا خلف

نقول ان كون الواحد واجب الوجود كونه هو اما ان يكون فيكون واحدا

كل ما هو واجب الوجود هو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا

وان كان كونه واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته من

حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اى لان

واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه

فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان لسبب وموجب غير الذات

من حيث هو واجب الوجود فلكون واجب الوجود هذا بعينه سبب

فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضنا فرد الواجب الوجود بالذات

ثم ذكر فيه مقدمة ناضجة فى براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب

الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى يكون هناك

ماهية ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية

معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك

الماهية انسانا فيكون انسانا غير واجب الوجود فح لا نخ اما

ان يكون لهوية واجب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال

ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبناء كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة

وتصححها فان كانت له حقيقة وهى غير تلك الماهية فان كان ذلك

الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها

فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود

لان له شيئا به يجب هو فان الوجوب المطلق الذى للذات لا يكون

معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث

هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود

متحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالفعل

وذاته تتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية قائمة العارضة

تلك الماهية منهية للشئ المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل

منهية لشئ آخر لا محالة وقد فرضت منهية لذلك الشئ هف فلا

منهية لواجب الوجود غيرانه واجب الوجود وهذه هى الانية

مفاده ان الانية والوجود لو صادا للماهية فلا نخ اما ان يلزمه لذاتها

معنى

يوجب ثم

مطلقا

فيكون تلك الماهية

غيرانه واجب الوجود

و

ليست

ف

ثم

او شئ آخر وصح ان يكون لذات الماهية فاذا تابع لا يتبع الا موجودا
فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا مما فرغ فعول ان كل ما ليس
بمنية غير الانية هو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود
لا تقوم في الماهية التي خارجة عن الانية تمام الامر المفهوم فكون
اللوازم كذلك اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون
لزومها اياها بسبب شئ ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن
يتبع موجود الا موجودا فاذا كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها
بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا فكان متبوعه
موجودا بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها
هذا فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هو معلول او
سائر الاشياء غير الواجب الوجود فلها ممكنات وتلك الماهيات هي التي
بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود خارج فالاول
لا ماهية له وذوات الماهيات يتعقب عليها الوجود منه هو مجرد
الوجود لتجرده عن سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها

الوجود

من ٢

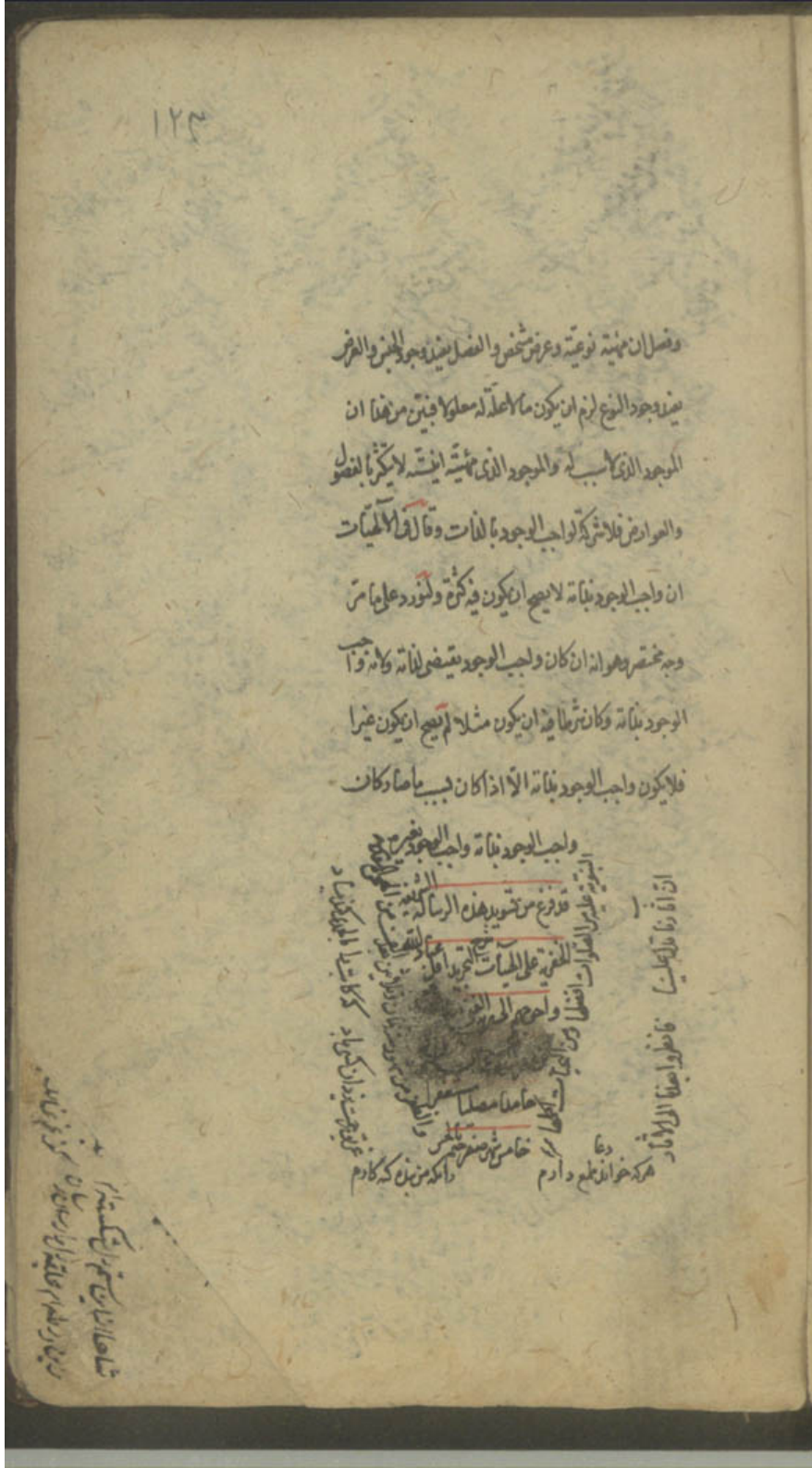
فاذا فهمت ممكنات الوجود هذه البراهين التي ذكرناها في بيان تمهيد المقدمة
ما محصله ان الواحد بما هو واجب الوجود يكون ما هويته هو
ذاته ومعناه اما مقصور عليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان
كانت حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هو هذا المعنى استحال
ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يوجد لغير والا كان
تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون
وجوده لها حاصلا مستفادا من غير ولا يكون واجب الوجود هو
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية
المجردة لذاتين والشيآن انما يكونان اشيئين اما بسبب المعين او
المحل للمعين واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان
وبالجملة لعلة من العلل لان كل اشيئين لا يختلفان بالمعين فانما يختلفان
الشئ عارض للمعين مغاير له وكل ما ليس له وجود الا وجود معين
ولا يتعلق بسبب خارج او علة خارجة فانما اذا تألف فيه مثله فاذن
لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا مثل له ثم قد ثبت فيه وبالجملة ان الفصول

هو

مقارن

يخالف

وربما يجوز بها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل
ربما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة فان
لما قلنا ليس شرطا تعلقت
به الحيوان فانه ليس معنى الحيوان وحقيقته بل قد يكون موجودا معنا
واذا كان المعنى العام هو نفس واجب الوجود كان الفصل يحتاج اليه
فانه يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل فيما هو كالفصل في ماهية
ما هو كالجنس والعارض يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا الظهور
فبين ان واجب الوجود ليس شركا فيه فلا ولا اشتراك له
بهيئة وفي كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يكثر لانه لو كان
كثيرا كان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما
ان يختص بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان هيئة
الجنس وكونها هيئتان قوام وجود الجنس ابرا بالفصل والعرض لا
يفيد هيئة النوع بل يفيد قوام وجودها وجبت هيئة الجنس والنوع
وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس
والعرض يفيد هيئة النوع فللوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس



وفصل ان هيئة نوعية وعرض شخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض
يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فبين من هذا ان
الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي هيئته اينيته لا يكثر بالفصول
والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات وقال في الالهيات
ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنزد على ما مر
وجها مختصرا وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولا شيء آخر
الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا لم يصح ان يكون غيرا
فلا يكون واجب الوجود بذاته الا اذا كان سبب ما صادكان

واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره

قد فرغ من تسويد هذه الرسالة الشريفة
على يد العبد الفقير الى الله الغني
عما سواه المصلي على النبي
وآله الى يوم الدين
خامس شهر صفر الخير
سنة ١٠٦٥

قصیده

ای حکم غمزهٔ تو بحکم روان زمان
چون سایه بر تغافل تو راس سرکشان
دارد خیال پای تو صاحب نظر
بسته بچین زلف تو صاحب دل در آب
دلها ز دیدن تو چه در خوش آب
داده است جلوهٔ تو بر روان روان
نتوان فرا گرفت ز نقش قدم الاب
سایه ببین خیال در منت تو گرفت
با عارضت ز نقش قدرت ز خطان
داده ببین بگیت همه بوخطان چنین
دارد خیال در راه تو هر ره چنین
سایه بر قدوم تو شکر لبان لبان

سجده شورت عالم ... بر سر بیان
با هم کنند نقل تو گرد بیان
این زاهدان که رخ تو ... اطوارت نشان
سینه ... فندلک تو ...
خواهم ... سینه ... بر دعا ...
ایشان ... تیغ ناز تو ...
ز تیغ ... بزنند هم عابدان ...
ز غمزه ... بنان ناتوان توان
ای آنکه برده ... ناله ... زبان
از اشک ... راه ... کار روان
سازم ... حطاع ... بر ...
عمر خضر ... ن ز مان
وصل تو راست دولت ... عزا ...
تا کی سؤال من تبغافل ... کنی
یکسر جواب ... شکر فشان
تر ... چشم ... کارت
سازم ز تیغ آه ... زبان

آنکه ... غرب ... بیان
آنکه ... ز ... باشد ...
سر ... قد ... باشد ... بر
شاهی که ... بر ... مکان ... مکان
باید چنین ... آنکه ... بست
سلطان شرع شاه ... افسران سران
بر در ... قدر بلند ... چرخ کوه کلان
ای ... عدل ... شیران دوران
کرده ... پیش ... عرش ... سان نشان
منبر ... تیر ... پای
چون ... صلح ... بار
باشد ... بر ان
در ... پیغمبر ... حکم
ای آنکه ... ترا هست ... حکم
پیوسته ...

حکم عدالت تو ... زمان
انصاف ... شیران ... ماند ... دهر ... ز آب
ماند ... چهار ... شمس
ای شهسوار ... ماند ... بود
انند ... چون ... ز ... غلو ...
خانه ... شیران زمان
باشد ... سکه ... فا ... دی
بر خاک ... باشد ...
ای شهسوار ... سرکشان ...
چون ... بندگان ... گفت
هر ... نیغ ... نشان
تو ... شوکت ... ثنا
شاه ... ملک ... مکان
در پیش ... باز ... ای شوکت
دست ... یلان
نور ... نهر ... ابد
گردد ... هفت ... زمین
ماهی ... تیغ ... زاغر
دارد ... الفقا ...
در جو ... الامان ... امان
بر ... زندگان ... دریا ...
ای جا که هست ... زندان زمان
غالب ... کشیده ... جوان
ای شهسوار ... جهان
کاکو ... ز خاک ... تیغ انتقام
در عرصه ... عدل ... انسان
دشمن ... باید ...
افغان ... بلند
بر ... عنا ... ففا
بر ... بداد ...
هر که ... صفت ... جرخ
داد ... شد ... زمانه
در ... تیغ ... زمان
تا کی ... زمان

صانع کون و مکان خالق
رهاب قدیمی که اگر قرص سفینه لب قمر رنگ مصفای رخشان حل پوش زاند و دو شعاع بدرخشا
صبح شفق قطعه نیلی رخ میزدن عوداز

وعده ۱۰ ان

رهبران و صنعت

ایران مانند دیگر کشورهای

رسانی و توسعه جهان نگس

دستگیر شده بود در این قسمت

برای ضبط و دیابی و نشر

سیز و بود آستانه خبر

هستند

چه در پنای

معاصیم نه بابند زندگی

سلند حس آب

ا ب ج د ه و ز ح ط ی
۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰

ک ل م ن س ع ف
۲۰ ۳۰ ۴۰ ۵۰ ۶۰ ۷۰ ۸۰

ص ق ر ش ت
۹۰ ۱۰۰ ۲۰۰ ۳۰۰ ۴۰۰

ث خ ذ ض ظ غ
۵۰۰ ۶۰۰ ۷۰۰ ۸۰۰ ۹۰۰ ۱۰۰۰